SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFT

ÅRGÅNG 1 *1925* *HÄFTE 1*

INNEHÅLL

LUND
C. W. K. GLEERUPS FÖRLAG

VÅRT FÖRETAG

Redan under flera år ha inom teologiska universitetskretsar planer varit å bane att åvägabringa en ny allmän-teologisk facktidskrift. Det torde icke gärna kunna sägas att den för närvarande existerande teologiska tidskriftslitteraturen motsvarar vad man kan ha rätt att kräva i detta hänseende.

Häri ligger intet klander av de publikationer, som i vårt land syssla med teologiska frågor. Den nya tidskrift som nu framträder för offentligheten avser alls icke att konkurrera med någon av dessa. De torde alla väl försvara sin plats. Men saken är helt enkelt den, att ingen av de hos oss nu utkommande tidskrifterna ställt som sin uppgift att vara ett allmänt teologiskt fackorgan. Bortsett från Kyrkohistorisk Årsskrift, som ägnar sig enbart åt kyrkohistorien, ha alla våra mer eller mindre teologiska tidskrifter så stora praktiska och kyrkliga intressen, att det rent teologiska endast kan få en mera sidoordnad ställning. Men huru betydelsefullt det än är att vi äga tidskrifter med dylika, mera omfattande program och huru tacksamma vi måste vara att dessa i viss utsträckning också behandla teologiska frågor och teologisk litteratur, är det dock uppenbart, att de icke gärna kunna *ersätta* en teologisk facktidskrift. Anmärkas kan också att situationen på senare tid såtillvida försämrats, som ett par av de tidskrifter, vilka tidigare sysslat med teologiska spörsmål, upphört att utkomma, nu senast Bibelforskaren. För närvarande står Sverige, vad teologiskt fackorgan beträffar, efter alla de andra nordiska grannländerna. Det torde under sådana förhållanden knappast kunna bestridas, att vi i Sverige både ha behov av och borde kunna ha plats för en tidskrift som helt och hållet koncentrerar sig på det vetenskapliga teologiska forskningsarbetet.

*   *

*

När vi nu känt det såsom vår skyldighet att göra vad vi kunna för att få till stånd ett teologiskt fackorgan i vårt land, har ett starkt medverkande orsak varit hänsynen till det allmänna teologiska läget. Det är uppenbart nog, att den närvarande tiden i hög grad bär prägeln av en religiös och teologisk brytningstid. Riktningar som ännu för ett eller ett par decennier tillbaka utövade ett dominerande inflytande ha försvunnit eller föra ett tynande liv. Nya stormakter ha framträtt. Teologiens karta har omgestaltats likaväl som Europas. Huruvida vi leva i en nydaningstid torde det tillsvidare vara tryggast att lämna osagt. De krafter som bryta sig med varandra äro alltför disparata för att man skulle våga en profetia i denna riktning. Men visst är att vi leva i en omdaningstid. I själva verket synas de brytningar som karakterisera läget vara mera ingripande än några föregående sedan den stora strömkantringen vid 1800-talets början.

Vare därmed hur som helst, så är i varje fall tidsläget sådant, att vi ha alla skäl att göra oss förtrogna med det som sker. Svensk Teologisk Kvartalskrift vill därför söka giva en kritisk överblick över åtminstone det viktigaste som förefaller inom teologiens vidsträckta område. Det säger sig självt att tidskriften alldeles särskilt skall ha sin uppmärksamhet riktad på teologiens ställning i Norden. Med Tyskland har den svenska teologien av naturliga skäl sedan gammalt stått i synnerligen nära förbindelse. Dessa förbindelser vill tidskriften givetvis i sin mån söka upprätthålla och stärka. Men den vill samtidigt söka sina förbindelser även åt andra håll samt i möjligaste mån — mera än som i allmänhet skett inom den svenska teologiska tidskriftslitteraturen — följa den teologiska utvecklingen inom den evangeliska kristenheten i dess helhet: särskilt den livaktiga nutida engelska teologien kan ha berättigade anspråk på att uppmärksammas.

Vi våga tro, att en dylik överblick över det som förefaller inom teologiens värld skall kunna påräkna allmänt intresse i vida kretsar och vi finna stöd för denna vår förhoppning i det faktum att intressset för teologisk litteratur och teologiska problem påtagligen varit i tillväxt i vårt land under senare tid.

* *
*

Vår nya tidskrift vill emellertid icke endast giva en orienterande översikt över det fortgående teologiska forskningsarbetet. Den vill på samma gång vara ett språkrör för nutida svensk teologi. Den vill i sin mån bidraga till att denna svenska teologi får ett ord med i laget i nutidens teologiska debatt. Den svenska teologien är icke längre — i varje fall icke i den grad som den i äldre tider ofta varit — blott en avläggare av utländsk teologi. Det torde med skäl kunna talas om ett växande svenskt teologiskt självmedvetande. En återblick på det som skett i Sverige under det senaste kvartsseklet synes kunna berättiga till det omdömet, att det håller på att växa fram en karakteristisk svensk teologisk tradition, som visserligen — lyckligtvis — icke är någon sluten och avgränsad storhet, ännu mindre någon stereotyp "skola", men som icke desto mindre företer bilden av en avsevärd enhet och gemenskap mitt i mångfalden.

Vid startandet av den nya tidskriften gå tankarna därför helt naturligt med tacksamhet till det arbete som i nu berörda hänseende utförts inom svensk teologi. Den i viss mån nya situation, som i senare tid inträtt, ger tidskriften ökade möjligheter att bliva ett språkrör för svensk teologi. Tidskriften skulle svika sin uppgift, om den icke medvetet sökte utveckla och fullfölja förefintliga löftesrika intentioner. Det sades ovan att tidskriften ville beflita sig om att bliva mera internationell än tidigare teologiska tidskrifter i Sverige i allmänhet varit — i själva verket vill den också samtidigt bliva mera nationell.

* * *

I det nu senast sagda ligger emellertid icke, att tidskriften skulle vilja framträda med något bestämt utformat teologiskt program, som redaktörerna skulle enat sig om. Den vill minst av allt kämpa för någon teologisk uniformitet eller begränsa medarbetarna till någon viss krets. Den tror sig endast då rätt kunna befrämja den svenska teologiens välförstådda intressen, om den lämnar öppet tillträde för de olika ståndpunkter och åskådningar, som äro företrädda i vårt land. Alla som bedriva teologiskt forskningsarbete äro alltså välkomna som medarbetare. Var och en medarbetare står helt och hållet själv för sitt bidrag. Tidskriften kan i nu berörda hänseende

göra till sina de ord, med vilka Reuterdahl och Thomander för snart hundra år sedan begynte sin "teologiska quartalskrift": "Vi tro oss böra tillkännagiva vår önskan att göra denna Quartalskrift till ett allmänt repertorium för teologisk litteratur. Vi förklara således, att vi med nöje lämna plats åt alla slags teologiskt-vetenskapliga uppsatser. Med aldrig så litet begrepp om vetenskaplighet inser man lätteligen, att den rätt väl kan bestå med olika åsikter hos dem som på densamma göra anspråk. Det vore således obehörigt att av varje vetenskapsman fordra enahanda åsikter och endast admittera sådana som äro i överensstämmelse med ens egna. Till denna obehörighet vilja vi icke göra oss skyldiga; vi hålla icke vårt repertorium stängt för meningar, som skilja sig från våra. Vi fordra endast, meningen må vara vilken som helst, att den på ett vetenskapligt sätt och i en vetenskaplig ton skall vara framställd. — — — Allt annat måste uteslutas. En ovetenskaplig, om ock välmenande asketik, en intolerant och fanatisk polemik erhålla i denna tidskrift intet tillfälle att uttala sig".

Redaktionen för Svensk Teologisk Kvartalskrift äger grundad förhoppning om att den nya tidskriften skall kunna bliva ett samlingsorgan för svensk teologisk forskning i vårt land. Det må ock anmärkas, att nu för första gången en teologisk tidskrift kommer till stånd genom direkt samarbete mellan representanter för båda våra teologiska fakulteter.

* *
*

Tidskriftens innehåll kommer att bestå dels av orienterande artiklar och vetenskapliga inlägg i aktuella frågor inom teologiens olika discipliner, dels av en litteraturkritisk avdelning. Såsom av det ovan sagda framgår vill redaktionen beflita sig om att den litteraturkritiska avdelningen skall bliva så rikhaltig som möjligt. Understundom torde häftena komma att inledas av en redaktionell revy över viktigare tilldragelser inom teologiens värld.

Årgångens häften beräknas utkomma under månaderna februari, april, september och november. Omfånget blir cirka 400 sidor. På grund av välvilligt givet understöd samt tillmötesgående från det

Gleerupska förlaget i Lund kan priset sättas så lågt som kr. 8: 50 för hel årgång.

I ärenden som röra tidskriften kan den som så önskar förhandla med antingen Uppsala- eller Lundaredaktionen. Då tidskriften tillsvidare kommer att utgivas från Lund, torde post till densamma lämpligen sändas till prof. Aulén, Lund.

FADREN I DET FÖRDOLDA

JESU GUDSTANKE ENLIGT EVANGELIERNA

AV ÄRKEBISKOP NATHAN SÖDERBLOM, UPPSALA

Huru har Jesus föreställt sig Gud? Två anmärkningar förutskickas. Vad förmäla evangelierna om Jesu gudstanke? På den senare frågan kan ett svar givas. Men att bakom evangelierna och i viss mån till skillnad från den bild som de teckna, utfinna och framställa en förment historisk Jesus, hans tankar och föreställningar, är ett utsiktslöst företag. Inga skrifter i världslitteraturen hava gjorts till föremål för tillnärmelsevis det skarpsinne, den möda och den lärdom som ägnats åt de fyra evangelierna. Arbetet har gällt icke endast själva texten, utan även evangeliernas komposition och inbördes förhållande, den litterära process, ur vilken våra fyra evangelier framgått. Vi veta härom vida mer än teologin visste för ett par tre generationer tillbaka. Ur famlande och sökande ansatser, ur metodiska och ytterst minutiösa och tidsödande prövningar, ha så småningom framgått vissa fasta insikter. En mängd problem återstå, och åtskilliga av dem kunna nog aldrig finna sin lösning. Men den som vill intränga i Jesu person och förkunnelse har ovärderligt gagn av vad evangelieforskningen uträttat. Traditionen fördelar sig på vissa grupper. Vid jämförelse kan man med visshet eller med en till visshet gränsande sannolikhet se, att den ene evangelisten riktigare förstått ett ord av Frälsaren än en annan evangelist, och att en tilldragelse på det ena stället står säkrare och skarpare tecknad än på ett annat. Ögat som vants vid religionens företeelser och historia, anar eller skönjer den process som det ena och det andra momentet i evangeliitraditionen undergått. Men från en dylik vetenskaplig metod är steget långt till gissningar och förmodanden som överbjuda varandra i frihandsteckningar av en Jesus, vilken gör anspråk på att vara historisk och äkta i jämförelse med evangelisternas framställning. En dylik gestalt äger egentligen subjektivt värde såsom avbild av det tidsideal och det temperament som tecknat densamma. Vi minnas Goethes elaka vers:

"Da kam mir ein Einfall von ohngefähr,
so redt' ich, wenn ich Christus wär'."

Den påvliga encyclican mot modernisterna, Pascendi domini gregis, av 1907 utför samma tankegång. "Sic volunt Christum ea non dixisse, quae audientis vulgi captum excedere videntur". De nutida skribenterna, heter det, ikläda sig Kristi roll, försöka spela den och tillskriva Kristus vad de själva skulle göra i liknande förhållanden. "Nituntur scilicet Christi personam ipsi capere et quasi gerere: quidquid vero paribus in adiunctis ipsi fuissent acturi, id omne in Christum transferunt".

Min andra anmärkning gäller den påfallande skillnaden mellan synoptiska traditionen och Fjärde evangeliet. Jag har här ingen anledning att närmare ingå på denna fråga. Väl äger det sitt intresse att jämföra vad å ena sidan synoptikerna, å andra sidan Johannes har att förmäla om Jesu gudsföreställning. För korthetens skull anför jag i samband med synoptikerna ett antal Johannesställen som påtagligt utan vidare samstämma med utsagor i de synoptiska evangelierna. Men den Johanneiska framställningen får en plats för sig, för att vi må kunna jämföra vad de tre första evangelierna ha att säga med vad Johannes meddelar om huru Jesus tänkte sig Fadren.

I

Jesus talade mycket till Gud och med Gud. Därom vittna samtliga evangelierna, om också endast ett mycket ringa fåtal av Jesu böner hava blivit av evangelisterna återgivna. Hans jubelrop: Jag tackar Dig (Matt. 11), bönesucken i Joh. 12 : 28, hans bön vid Lazari grav, bönen i Getsemane, hans översteprästerliga förbön, förbönen för bödlarna, ångestskriet och överlåtelsen på korset.

Ingen av religionens män och kvinnor har, såvitt vi kunna döma, flitigare talat med Gud och mera oavlåtligt umgåtts med honom. Ensamheten hade Jesus uppenbarligen för daglig vana att uppsöka i och för den bön han anbefallde och satte främst av alla böner, samtalet med Gud i kammaren när dörren är stängd. Samma stillhet och ensamhet fann Jesus i naturen. På berget drog han sig undan

helt allena, när folkets hänförelse stormade emot honom. Eljest uppsökte han en annan undangömd plats. Och bönen var inte färdig i en handvändning. När han gick åstad upp på berget för att bedja, hände det sig att han blev kvar där över natten i bön till Gud. (Luk. 6 : 12). Jesus var så angelägen om ensamheten i bönen, att han till och med sista kvällen, då han liksom vid andra tillfällen medtagit tre förtrogna för att få hjälp och stöd av deras närhet, ändå gick bort vid pass ett stenkast från dem och föll ned på sina knän och bad.

Om också hans bön i människors närvaro sällan blev så hörbar att evangelisterna kunde omtala vad han sade, visar evangelisternas framställning allt igenom att Jesus även i människors närvaro och under dagens sysslor oupphörligt kände Guds närhet och talade med honom. Stundom blev känslan honom för stark. Det tysta umgänget med Fadren bröt fram i ord, i jubelropen och ångestens rop och i skilda toner däremellan.

Visserligen delade Jesus sitt folks känsla av Guds majestät och höghet, ja, Gud var för honom och blev i hans förkunnelse ännu mera stor och sträng och fruktansvärd. Synden består i att icke frukta Gud (Luk. 18 : 4). Ingen annan är värd att frukta. "Jag säger eder, mina vänner: Frukten icke för dem som väl kunna dräpa kroppen, men sedan icke hava makt att göra något mer. Jag vill lära eder vem I skolen frukta: frukten honom som har makt att, sedan han dräpt, också kasta i Gehenna. Ja, jag säger eder, honom skolen i frukta" (Luk. 12 : 4—5). Liknelserna tala om Guds dom över kärlekslösheten och lättjefull eller självgod försummelse, över osanning och ohörsamhet. Gud är himmelens och jordens herre.

Men på samma gång visar Jesus i bönen och i sin förkunnelse en förtrolighet med Gud utan like. Han tilltalar Gud med det huldaste av alla namn, fader. Ingen profet eller psalmist hade dristat sig att använda ett dylikt personligt tilltal. Det gjorde i Jesu mun ett så djupt intryck på hans lärjungar och åhörare, att själva den arameiska ordalydelsen bevarats till våra dagar, liksom fallet är med ett fåtal av Jesu ord. Markus har bevarat åt oss ordet Abba, det är Fader, i bönen i Getsemane. Vad mer är, Jesus förbehöll icke fadersnamnet för sig själv utan lärde sina lärjungar att åkalla Gud såsom Fader.

Så mycket mer överraskande är det, att Jesus talade så föga *om*

Gud. Hålla vi oss till den synoptiska framställningen, är detta så påfallande som möjligt. Man tänker icke på saken, utan tar den för given. När man en gång fått ögonen öppna och börjar undersöka vad Jesus direkt uttalat om Gud, hans väsen och tillvarelsesätt, stiger förvåningen över, huru jämförelsevis litet Jesu förkunnelse sysselsätter sig med den himmelske Fadrens väsen.

Betänka vi huru mycket han enligt evangelierna har sagt om himmelriket eller Guds rike, om människan och hennes plikt, om människohjärtanas art, om fariseer och skriftlärde, om sig själv, så är det förvånande att iakttaga, huru litet han har direkt sagt om Gud.

Visserligen omtalar Jesus i liknelserna indirekt Guds handlingssätt. Vi lära känna Fadrens hjärtelag. Och vi skola straxt se huru synoptikerna och Johannes äro fullt eniga om det för Jesus egendomliga sättet att uppenbara Fadren. Men varför har han i liknelserna icke direkt yttrat sig om Gud? "Himmelriket är likt en man som sådde god säd i sin åker" (Matt. 13 : 24.) eller enligt vår nya översättning: "Med himmelriket är det såsom när en man sådde god säd i sin åker". Att Gud själv och icke Jesus avses med såningsmannen är sannolikt av liknelsens uttydning, där det talas om, hurusom husbondens tjänare skola samla tillhopa ogräset och vetet då skördetiden är inne. "Himmelriket är likt en konung som ville hålla räkenskap med sina tjänare" (Matt. 18 : 23). Den nya översättningen har samma mera svenska vändning som på nyss anförda ställe. I slutet av liknelsen få vi i klara ord ändå veta vem konungen avbildar: "Så skall ock min himmelske fader göra med eder." (v. 35.). Himmelriket är likt en husbonde (Matt. 20 : 1.). "Med himmelrket är det såsom när en husbonde bittida om morgonen gick ut för att leja åt sig arbetare till sin vingård." "Himmelriket är likt en konung som gjorde bröllop åt sin son" (Matt. 22 : 2).

När Matteus evangelium oftast använder uttrycket himmelriket i stället för det likbetydande Guds rike, återspeglar detta språkbruk, vare sig det härleder sig från Jesu egen mun eller påverkats av evangelistens känsla och uppfattning, tydligen av den judiska fromhetens försynthet, för att icke säga skräck, för att nämna Guds namn. Judarna blevo så rädda för att missbruka Guds namn, att de tagit sig för att icke alls bruka det. De använda omskrivningar, då texten

har ordet Gud. Låt vara att vidskepelse blandar sig i denna fruktan. Den är ändå värdigare än en from vana som ständigt för Guds namn på tungan och ordar om den Högste, som om han vore en snäll och hygglig farbror som man alltid har till hands.

Gud. Huru våga vi små jordkryp och ömkliga orena varelser uttala namnet på den Högste?

Liknelsernas indirekta uttryckssätt är icke inskränkt till Matteus. Även hos Markus läsa vi: "Så är Guds rike som när en man sår säd i jorden" (Mk. 4:26. På nya översättningens bättre svenska heter det: "Så är det med Guds rike"). I femtonde Lukaskapitlets liknelser om Guds barmhärtighet står heller aldrig Gud eller Fadren direkt nämnd, utan det heter: "Det bliver mer glädje i himmelen" (Luk. 15:7.). "Likaså bliver glädje hos Guds änglar" (Luk. 15:10).

Som sagt, man tänker icke på saken, men om uppmärksamheten väckes därför, så måste vi gripas av undran. Ingen av de gudsmän som tala eller omtalas i Bibeln eller som vi känna från kyrkans historia eller som i andra religioner trott på Gud, hava förhållandevis talat så litet om Gud, som Jesus Kristus har gjort enligt evangelierna.

När vi skulle vänta Guds namn i Jesu mun, finna vi det icke. När Fadrens handlingssätt eller Gudsrikets hemlighet framställes i liknelser, sökte vi hos de tre första evangelisterna förgäves en direkt utsaga, att Gud är lik den förlorade sonens fader eller en såningsman eller en konung eller en husbonde.

Kasta vi en blick på Johannes evangelium, iakttaga vi dock i en liknelse en olikhet. När i Johannes 15:1 liknelsen framställes om vinträdet, så heter det icke att himmelriket eller Guds rike är likt en vingård, utan: Min fader är vingårdsmannen.

Exemplet är det enda, där Gud direkt framställes såsom subjekt i en liknelse.

II.

Huru föreställde sig Jesus den himmelske Fadren? Vilken bild gjorde han sig av honom? En nyfiken fråga. Må vara, men en fråga som vi icke kunna undgå att göra oss.

Om Guds handlingssätt och hjärtelag lämnar oss Jesus intet tvivel. Vi få hos de tre första evangelisterna ur Jesu mun höra åtskilligt om Gud, det är: om Fadren i himmelen.

Han är fullkomlig, och hans väsens fullkomlighet består i kärleken, som icke ser till personen utan förlåter och slösar sin godhet på alla (Matt. 5 : 48). Han och han allena är god (Luk. 18 : 19). Han förlåter (Matt. 6 : 14). Han föder fåglarna, kläder markens blommor. Den himmelske fadren vet vad I behöven, (Matt. 6 : 8, 6 : 32). Vi höra ingenstädes från Jesus något som liknar en definition på Gud. Det står inte skrivet i evangelierna att Gud är kärleken, men väl att Gud älskar och att han bevisar sin kärlek.

Han är den, som är herre över säden, det är över människoskarorna (Matt. 9 : 38).

Gud är himmelens och jordens herre (Matt. 11 : 25). Han allena är fruktansvärd. Ingen annan. Människorna äro fåvitska när de äro rädda för någon annan eller för något annat än Gud.

Äran tillhör Gud (Luk. 17 : 18). Honom skola vi prisa (Matt. 9 : 8). Genom sitt leverne skola lärjungarna i människornas hjärtan uppväcka Guds lov (Matt. 5 : 16).

Guds vilja vakar över smått och stort i tillvaron (Matt. 10 : 29, Matt. 6 : 10).

Fadrens vilja är Jesu lag. Den skall vara vår lag (Matt. 6 : 10). Endast den som gör Jesu himmelske Faders vilja kommer in i himmelriket (Matt. 7 : 21).

Allt efter sin ställning till Gud och hans vilja uppdelas människorna av Jesus skarpt i två grupper. Valet står mellan Gud och Mamon (Matt. 6 : 24). Antingen besinnar människan vad Gud tillhör eller vad människan tillhör (Matt. 16 : 23).

Jesu grundsats var att giva var och en sitt, och han tillämpade den till fariseernas missräkning och förtret även på skattepenningen. “Given Gud det Gud tillhör och kejsaren det kejsaren tillhör“ (Matt. 22 : 21).

Men ifråga om Gud och världen erkänner Jesus icke någon sådan lojal fördelning, utan framtvingar i stället ett obönhörligt val. Å ena sidan den himmelske Fadrens barn (Matt. 5 : 45), Guds barn (Matt. 5 : 9), den Högstes söner, åt andra sidan världens, Mamons och

orättfärdighetens tjänare. Hos synoptikerna angives en motsättning som vi skola finna närmare utförd hos Johannes, men som är grundligt betonad redan i den synoptiska traditionen.

Guds vilja tillkännagives genom Guds bud (Matt. 15 : 3), Guds ord (Matt. 15 : 6, Mk. 7 : 2). Dessa uttryck likaväl som 'Gud har sagt' (Matt. 15 : 4, Matt. 22 : 32), Guds vishet har sagt (Luk. 11 : 49) betyda i regel i Jesu mun Bibeln, det gamla Testamentet. Men i uttydningen av liknelsen om såningsmannen brukas Guds ord (Luk. 8 : 11) om Jesu egen förkunnelse. Matteus skriver på detta ställe: "Ordet om riket". Gud kan även tala direkt till den enskilde i nattens stillhet (Luk. 12 : 20). Eder Faders ande, heter det, skall tala i eder (Matt. 10 : 20). Så lyder löftet till lärjungarna.

Om Guds sinnelag och verk få vi sålunda klart besked. Guds verksamhet omfattar stort och smått. Gud kommer människan nära in på livet.

Men Jesus utbreder sig icke i beskrivningar på Guds förhållande till universum. Vi erhålla inga upplysningar om skapelsen och världens gång. Guds kosmologiska verk omtalas aldrig för sin egen skull. De upplysningar som vinnas ur Jesu ord, givas såsom biprodukter till det enda spörsmålet om människans sinnesriktning och leverne. Jesus meddelade ingen undervisning om skapelsen, huru den gick till. Men då man och kvinna av honom sammanbindas i en innerligare och fastare äktenskaplig förening än man förr visste av, så åberopas skapelseverket såsom något känt och självklart. Gud skapade dem man och kvinna. Huru universum beror av Gud och regeras av Gud, utredes ingenstädes av vår Frälsare. Men när Jesus, överväldigad av glädje, tackar och prisar den Allsmäktige, är det för honom självfallet att kalla honom för himmelens och jordens Herre.

Märkligt nog företager denne religionslärare ingen som helst utredning rörande Guds person och verk. Vi finna icke någon enda utsaga som faller under en slik synpunkt. Jag menar under intresset att veta och förstå. Utan allt hänför sig till de människor som möta Jesus. När det gäller dessa människors timliga och eviga väl, vankas tydligt besked om Guds verksamhet. Ty människorna tagas icke i klump. De enskilda slungas icke med i rörelsen såsom atomerna i massan. Guds stora verk är världens förestående nyfödelse. Världen

skall födas på nytt. Riket skall komma. Guds herravälde skall förverkligas fullt ut. Men vid Rikets mäktiga inbrott, liksom redan nu dagligen och stundligen, befattar sig Gud med varje enskild människa.

Uppenbarligen är Jesus främmande för varje kvantitativ betraktelse. Om icke detta besinnas, är man ur stånd att rätt bedöma vad Jesus säger om Gud och hans verk. Jesus imponerades tydligen icke av stora mått, men väl av den gränslösa kärleken hos Gud.

Människotanken finner gemenligen, att Gud väl kan sättas i toppen av det hela, betraktas såsom yttersta orsak och tänkas verksam i de stora väsentliga förloppen av universums utveckling och människosläktets historia. Men att Gud skulle bekymra sig om enskildheter tyckes för den vanliga uppfattningen vara en orimlig, alltför naiv betraktelse, kanske rent av förklenande för Guds väsen.

För Jesus fanns tydligen ingen sådan svårighet till. Inga spekulationer om solens och himlakropparnas gång och världens och naturens sammanhang lågo till grund för Jesu gudstanke. Hans gudskunskap hade till utgångspunkt, jämte Skriften, hans egna personliga rön av Guds makt och närhet och hans iakttagelse av Guds verk i människans hjärta och av människolivet. Jesu tal om Gud är aldrig ett svar på vetgirighet och kunskapstörst utan allt igenom orienterat på människans frälsning. Hans intresse är koncentrerat på livet och dess villkor. Guds värld är för honom den andliga världen, människans beskaffenhet, hjärtats domän. Det utvärtes skeendet får sitt intresse av hjärtats rörelser och den personliga viljan hos Gud och människor. Det yttre hänföres till det inre, antingen såsom en liknelse av Guds handlingssätt eller som en verkan av hans vilja. Storhet och litenhet bedömas av Jesus alltigenom andligt och sedligt under gudsherraväldets synpunkt. Betraktelsen ligger på det kvalitativa planet.

Hava vi upptäckt detta och gjort oss reda för huru främmande och ointresserad Jesus är för kosmologiska eller metafysiska resonnemang, så äga vi därmed en förutsättning att ana och förstå något av hans gudsföreställning.

Om människan icke kan undkomma den svindlande tanken och vissheten om Gud såsom det verkligas kärna och det närmaste och viktigaste av allt, lär det väl icke ligga någon större svårighet i att

sätta Gud i förhållande till människolivets enskildheter än att med en mänsklig, ja, alltför mänsklig tillämpning av kvantitativa begrepp upphöja Gud till princip eller härskare för det stora hela i klump, men i välment omtanke om hans storhet befria honom från befattning med vad som ter sig som småsaker för den kvantitativa betraktelsen, men vad som för Jesus, med hans kärlek för barnen och det äkta personliga och mänskliga, egentligen är lika intressant och viktigt som himlakropparnas gång.

Smått och stort mätes av Jesus efter andra mått. Vi måste en gång för alla grundligt förflyttas från den kosmologiska eller kvantitativa betraktelsen in i Jesu värld av personliga och kvantitativa förhållanden mellan människor samt mellan Gud och människan, från dimensionernas värld till kärlekens och rättfärdighetens rike, till personlivets problem och historia. Då uppgår ett nytt ljus över Jesu tal om Gud och hans verksamhet.

Johannesevangeliet lägger i Jesu mun ett ord som kan sättas som överskrift över kapitlet om Guds verk enligt Jesus: "Min Fader verkar ännu alltjämt; så verkar ock jag" (Joh. 5 : 17). Klangen i denna utsaga är johanneisk, men innehållet stämmer fullkomligt med vad Jesus säger hos synoptikerna. Yttrandet hänför sig i Johannes femte kapitel till botandet av den sjuke vid Betesda på en sabbat. Synoptikerna hava gott om liknande fall. Men Guds verksamhet inskränkes av Jesus ingalunda till dylika kraftgärningar, utan befattar sig med vardagliga enskildheter. Guds samliv med själarna fyller det vanliga och vardagliga med dramatisk spänning. Det till synes obetydliga får ett större mänskligt intresse och en högre mening, än det som bländar det naturliga människoögat.

Ingenstädes utsäges detta tydligare, man kan väl säga för den kvantitativa och naturliga betraktelsen anstötligare, än i Bergspredikans förtröstanstext Matt. 6 : 32: "Eder himmelske Fader vet att I behöven allt detta". Här sättes det enklaste och vanligaste i förbindelse med det största, det stora, det enda nödvändiga: "Söken först efter hans rike och hans rättfärdighet, så skall också allt detta andra tillfalla eder". (Matt. 6 : 33). Det timliga och vardagliga undandrages således icke Guds verksamhet såsom varande alltför obetydligt, utan eder himmelske Fader vet att I behöven det.

Magrare blir skörden, om vi fråga efter Guds tillvarelsesätt och väsen. Kunskapstörsten i och för sig får som sagt av Jesus nästan intet svar alls, när det gäller föreställningen och tanken om Gud. Bortse vi från Guds handlingssätt med oss, erfara vi, så vitt jag ser, av Jesus om Gud egentligen fyra ting. De tre första mera i förbigående, och icke utsagda för kunskapens skull, utan med direkt praktisk tillämpning på en maning som Jesus ville inskärpa.

1). Guds väsen är liv. Han är de levandes Gud, icke de dödas. För honom leva alla. (Matt. 22 : 32). Ty han är själv den levande. (Matt. 16 : 16, Mk. 12 : 27). Saduceernas fråga om uppståndelsen får härmed sitt svar. Vad religion och kristendom menar med det eviga livet kan icke kortare och klarare utsägas.

Mera härom få vi veta hos Johannes. Gud har liv i sig själv. (Joh. 5 : 26). Han är livet. Jesus lever genom Fadren som till sitt väsen är den levande och Jesus meddelar det rätta livet åt de sina, (Joh. 6 : 57). Gud är den allena och verkligt levande. Han meddelar liv därför att han har liv i sig själv. Sonen förmår desslikes förläna liv (Joh. 5 : 21). Han är den levande Guden. Tanken, som finnes redan hos synoptikerna, står i trogen överensstämmelse med profeter och psalmister. Hos Gud är livets källa (Ps. 36 : 10). Sin höjdpunkt inom Gamla Testamentet har förtröstan på Gud såsom den levande och livsmeddelande nått i sjuttiotredje psalmen.

2). Den andra upplysningen är likaledes bäst uttalad hos Johannes. Gud är en ande. Utsagan är inget svar på frågan om Guds väsen, utan ett svar på kvinnans fråga om var och huru tillbedjan bör ske. Därför att Gud är ande, måste de som tillbedja honom, tillbedja i ande och sanning (Joh. 4 : 24). Men även detta Johannesord har en viss motsvarighet i de ställen hos synoptikerna, där Jesus talar om Guds ande eller Fadrens ande (Matt. 10 : 20) eller helig Ande (Luk. 11 : 13), den helige Ande (Luk. 12 : 12. Matt. 12 : 32).

3). Den tredje utsagan står icke hos Johannes utan på ett undangömt ställe hos synoptikerna. Vi gå lätt förbi den. Vi höra av Jesus, att ingenting är fördolt för Gud, och att allt det som är fördolt blir uppenbarat. Gud ser allting, även det som omsorgsfullt döljes, och att han genomskådar oss. Därför lönar sig intet skrymteri, icke ens det finaste och frommaste. I detta sammanhang förekommer på ett

enda ställe hos synoptikerna, nämligen hos Matteus i ett stycke av Bergspredikan, ett ord om Guds väsen som undslipper Jesus mera i förbigående. Bed till din Fader i det fördolda (Matt. 6 : 6). Fadren är i det fördolda. I två avseenden är denna utsaga märklig och enastående.

Uttrycket "din Fader" leder ovillkorligen tanken till Frälsaren själv. Lösryckt måste det uttydas såsom riktat till Mästaren. Men här säger Jesus det om lärjungen. Eljest förekommer det aldrig i Jesu mun. Här användes det av Jesus i ett sammanhang som ger större förtrolighet åt lärjungens gudsumgänge än något annat ord av Mästaren. Jesus talar om lärjungen som är ensam med sin Gud.

Det andra märkliga är vad som utsäges om Gud. Han är i det fördolda. Vi höra flerstädes att Gud s e r i det fördolda. Men här antydes om Fadrens väsen att han ä r i det fördolda. Var finnes Gud? Svar: I det fördolda. Men Jesus svarade icke på någon fråga, uttrycket undslipper honom i förbigående.

Till detta ställe återkomma vi senare.

4). Den fjärde underrättelsen om Gud förekommer hos synoptikerna likaväl som hos Johannes. Jag menar Jesu enhet med Fadren. Fadren är den som har sänt honom (Matt. 10 : 40). Gud är Jesu Gud (Matt. 27 : 46). Jesus är Guds son (Matt. 8 : 29. Mk. 3 : 11. Matt. 14 : 33), den levande Gudens son (Matt. 16 : 16). Om också uttrycket icke förekommer i Jesu egen mun, så erkännes det av Jesus såsom riktigt. Jesus är Guds, den Högstes son (Mark. 5 : 7, Luk, 8 : 28) enligt den besattes vittnesbörd. En annan kallade honom Guds helige (Mk. 1 : 24).

Dessa och liknande ställen i Jesu mun eller på andras läppar fördunklas av den stora texten i Matt. 11 : 27. "Allt har av min Fader blivit förtrott åt mig. Och ingen känner Sonen utom Fadern, ej heller känner någon Fadern utom Sonen och den för vilken Sonen vill göra honom känd". Intet Johannesställe överbjuder det anspråk Jesus här gör gällande, att vara Faderns enda fullgiltiga uppenbarelse och företräda honom i världen.

Därmed överensstämmer den ofta gjorda iakttagelsen, att Jesus aldrig sammanfattar lärjungarna och sig själv under beteckningen vår Fader, hur förtroget än fadersnamnet månde vara för honom. Den enda gången vår Fader förekommer på Jesu läppar är tilltalet

till Gud i den bön Jesus lärde lärjungarna. Eljest talar han om Fadren (Matt. 24 : 36. Mk. 13 : 32. etc.), om sin Fader (Matt. 16 : 27. Mk. 8 : 38.) min Fader (Matt. 7 : 21, 10 : 32. Luk. 10 : 22), min himmelske Fader (Matt. 15 : 13.), min Fader i himmelen (Mk. 16 : 17, 26 : 29 etc.). Eller han kallar Gud eder Fader, eder himmelske Fader (Matt. 6 : 14., 6 : 26, 10 : 29, 18 : 14, 23 : 9. Mk. 11 : 25. Lk. 6 : 36, 12 : 32. Matt. 10 : 20.). Av de två ställen som utgöra undantag från denna regel och icke säga Fadren eller min Fader (sin Fader) eller eder Fader, utgör det ena, tilltalet i Fader Vår, såsom vi sett intet undantag, eftersom det lägges i lärjungarnas mun. Det andra stället, "din Fader", har redan omnämnts och skall längre fram bliva föremål för närmare uppmärksamhet.

Ytterligare betonas samma enhet så innerligt som möjligt, då Jesus i skilda vändningar säger att vad som göres mot honom i själva verket göres mot hans Fader i himmelen. Det gäller både om den goda gärningen och om den onda gärningen eller försummelsen. Den som mottager ett barn i mitt namn, mottager mig, säger Frälsaren, och den som mottager mig, mottager den som sänt mig. Men den som föraktar Jesus, han har därvid också visat sitt förakt mot den som sänt honom (Luk. 10 : 16). Det goda budskap som Jesus förkunnar, kallas även Guds evangelium (Mark. 1 : 14).

Jesu uppträdande på Guds vägnar stegras ända till världsdomen. Vi skulle vänta att det är Gud eller Fadren som dömer. Domaren skall sitta på sin härlighets tron. Alla änglar skola komma med honom. Alla folk skola samlas inför honom. Domaren kallas för konung. Konungen skall tala och säga till dem som stå på högra sidan och till dem som stå på vänstra sidan, vari deras goda eller onda gärningar bestå och fälla domslut. Men denne konung som sitter på tronen är icke Gud, utan Människosonen (Matt. 25 : 31).

Så nära förbinder sig Jesus själv med Fadren hos synoptikerna.

Huru hava vi enligt Jesus att föreställa oss Fadren? Svaret ligger i Matt. 11, den stora texten om Jesu myndighet å Fadrens vägnar och liknande vittnesbörd.

Forts. och slut i andra häftet.

INDIVIDUALITET OCH SOLIDARITET

AV PROFESSOR ARVID RUNESTAM, UPPSALA

Med viss rätt låter det sig säga, att det går en avgörande gräns i de etiska åskådningarnas värld mellan dem som sätta den enskilda personens vara i tillvarons centrum och dem som sätta släktet, mänskligheten, samhället, kulturen etc. i alltings medelpunkt och dit förlägga livets grundvärde. För den ena blir individen och hans högsta möjliga fullkomning gemenskapslivets och hela den historiska processens mening och mål, för den andra blir den enskilda personen värdefull blott i den mån han uträttar något för gemenskapen, för det hela, för "framsteget", som alltså får uppbära tillvarons grundvärde.

Går man emellertid med denna synpunkt och distinktion till den kristna livsåskådningen och frågar, på vilken sida den kommer, kan det måhända synas vanskligt att ge att bestämt svar. Av evangeliet självt synes framgå, att intresset övervägande samlar sig om den enskilde. Vi minnas Jesu ord om den enskilda människosjälens oändliga värde. "Vad hjälper det en människa, om hon förvärvar hela världen men tager skada till sin själ". Den enskilda människosjälen är mera värd än "hela världen". Det är också de enskilda Jesus uppsöker och intresserar sig för. Och ur instiftelseorden till nattvarden erinra vi oss ett gripande ord: "mitt blod... utgjutet för många". Icke för släktet, icke för mänskligheten i gemen, ack nej, blott för de *många enskilda.* Men vid sidan härav står talet om Guds rike såsom en ny värld, där den enskilde icke längre är ensam utan tillhör en gemenskap av innerligaste slag. Evangelium om Guds rike: däri kan hela Jesu förkunnelse innefattas. Och vad det än i Jesu mun månde betyda: visst är att det även innesluter ett gemenskapsideal. Den enskilde och Guds rike stå där så som likvärdiga storheter, och lika tungt väga orden om kärleken, som binder den ena människan vid den andra i broderlig gemenskap som orden om den enskildes salighet i Guds gemenskap. Och över

alla *ord* i evangeliet står Jesus Kristus själv, den ensamme starke, som är starkast ock störst just då, när han mister sitt liv för bröderna, för gemenskapen. Kristus på Golgata kors symboliserar på en gång den enskildes och gemenskapens kristna ideal, än mer: han är dess förverkligande. Just såsom den starka personligheten, den fast utpräglade individualiteten, skapar han en gemenskap genom kärleken som lider.

Begagnar man sig alltså av den angivna frågeställningen, om personen får sitt värde av gemenskapen eller gemenskapen av personen, så beror svaret på, hur man uppfattat personens och gemenskapens eget väsen, hur djupt man fattat personen och hur djupt man fattat gemenskapen. Det är möjligt att en livs- och samhällsåskådning på den ställda frågan skulle svara: Individen såsom samhällsmedlem får sitt värde av den tjänst han uträttar för gemenskapen, för samhället och kulturen, men å andra sidan får gemenskapen, samhället och kulturen sitt värde därutav ytterst, att de tjäna individen och förhjälpa honom till en rikare individualitet, en starkare personlighet. Så får personen, fattad i djupare mening såsom bestämd till personlighet, ett större värde än gemenskapen, fattad som "samhälle" och kulturliv. Men det kan hända, att samma livsåskådning fortsätter: Personen får dock ytterst sitt värde i och genom sin insats i gemenskapslivet, men då i en gemenskap av djupare slag än den, som är betecknad med orden samhälle och kultur, genom sin insats till äventyrs i en personligheternas gemenskap, eller i ett "de heligas samfund", i ett gemenskapsliv "fördolt med Kristus i Gud".

Människans liv har olika djup, och gemenskapens likaså. Och detta måste tagas med i räkningen, när man frågar, om den enskilde är till för gemenskapen eller gemenskapen för den enskilde, och när man därefter prövar livsåskådningarna. Det finns former av gemenskap, i vilka individerna ingå blott med ytan av sin tillvaro, med sina olika "intressen" och det finns former av gemenskap, som gripa djupare in i individens liv och på ett annat sätt taga det *personliga* i anspråk. I aktiebolaget är den enskilde med på ett annat sätt än i familjen, i det politiska partiet på ett annat sätt än i det religiösa samfundet. I familjegemenskapen ingår han såsom individualitet med sina specifika, originella anlag, i aktiebolaget blott som individ, såsom en

del bland andra lika delar av en summa; i det ena är han lem i en organism, en "Gemeinschaft", i det andra representerar han en eller flera mekaniskt summerade lika enheter i ett "Gesellschaft". "Solidariteten" betyder icke detsamma här och där. Man är på ett annat sätt solidarisk med sin familj eller sin vänkrets än med lottägarne i ett solidariskt bankbolag.

Men är det så, kan det synas hopplöst att fråga efter något principiellt riktigt, normalt och idealt förhållande mellan den enskilde och gemenskapen, något som grepe om alla individens nödvändiga gemenskapsförhållanden och rättfärdigade dem utifrån en enda princip. Och dock kan detta sägas vara ett grundproblem i all etik, såvitt den icke inskränker sig till en historisk skildring och psykologisk förklaring av de sedliga fenomenen, utan avser att framställa, vad ett sedligt liv i sanning är: att teckna ett principiellt och genomgående riktigt förhållande mellan den enskilde och gemenskapen. Vad som sökes är, kan man säga, över allt detsamma: ett sådant förhållande mellan den enskilde och gemenskapen, mellan individen och det hela, där såväl den enskilde individen som det gemensamma hela komme i möjligaste mån till sin rätt, en sådan förbindelse mellan individ och gemenskap, där den enskilde, i det han söker hävda sitt eget liv, stärka sin individualitet och komma sin personlighet att växa, icke behövde göra detta på gemenskapens bekostnad, och där hävdandet av gemenskapens liv icke tärde på den enskildes; än mer: ett sådant förhållande mellan individ och samfund, där det individuella livets förkovran *på samma gång* vore ett hävdande och fördjupande av gemenskapens liv och där arbetet för gemenskapen *på samma gång* innebäre individens tillväxt i liv och kraft.

Nu är det emellertid en alltför känd sak, att icke allt vad individuellt liv och individuella värden heta låta sig hävda utan att det gemensamma livet blir lidande därpå. Det finns en självhävdelse, som nödvändigt tär på gemenskapslivet, lika väl som det finns ett hävdande av gemenskapen, som förkväver den enskildes fria växt. Jag kan icke obegränsat föröka mina egna existensmedel utan att gemenskapslivet tager skada därav. Ty kvantiteten av de materiella tillgångar, som livet behöver för sin existens, är icke obegränsad.

Vad den enskilde härutav förbrukar och använder för sitt behov, sitt nöje och sin bekvämlighet, kommer icke det gemensamma hela till godo.

Det är också känt, att om vi gå till andra värden än de kvantitativa, som kunna mätas och vägas, det icke förhåller sig så. En kaka bröd kan icke njutas av hur många som helst; blir det för många, blir glädjen med den ringa. Icke så med en vacker dikt eller en befriande sanning eller en ideell känsla eller gripenheten av en högre verklighet. Ingenting härav förringas i värde utan snarare tvärtom, i den mån många få del därav. Jag undantager ingenting från det gemensamma hela, därigenom att jag med dylika ting riktar mitt eget liv. Det finns alltså ett livsplan, på vilket hävdandet av det individuella livet icke tär på gemenskapslivet. Eller: vissa värden äro sådana, att om jag därmed riktar mitt eget liv, jag rentav på samma gång främjar gemenskapslivet.

Vi tyckas alltså, när vi skola söka efter ett riktigt förhållande mellan den enskildes och gemenskapens liv, där såväl individualiteten som solidariteten kommer till sin rätt, ha att räkna liksom med olika livsområden eller livsplan, olika värdesfärer, och det ser ut, som om vi blott inom det ena skulle ha utsikt att finna vårt ideal ifråga om en harmonisk gestaltning av den enskildes och gemenskapens liv förverkligat. På de kvantitativa värdenas område synes den livsprincip vi efterlyste vara omöjlig att finna; blott på de kvalitativa eller andliga värdenas område synes den enskildes och gemenskapens liv kunna på samma gång förkovras.

Det är naturligtvis av vikt att ha klart för sig denna värdenas olikhet, när man går till ett bedömande utifrån det uppställda idealet av olika livs- och samhällsåskådningar. I vad mån tar den ena och den andra hänsyn till denna de materiella och de andliga värdenas olikhet i sin uppfattning av den enskilde och gemenskapen? Vilket slag av värden lägger åskådningen ifråga väsentligen till grund för sitt livs- och samhällsideal? Avser den överhuvud något mer än en ordning och ett förhållande mellan individ och gemenskap inom *ett* av dessa livsområden, till äventyrs det andliga, till äventyrs det materiella? Och har det överhuvud någon riktig mening att jämföra med varandra kanhända på dessa olika livs- och värdeområdens grund koncipierade åskådningar? Och vidare: är

det så säkert, att dessa olika värdeplan verkligen ha något med varandra att skaffa? Att ordningen för värdenas fördelning inom det andliga området har något med ordningen för värdenas fördelning inom det materiella området att göra? Att solidariteten inom *ett* område nödvändigt sammanhänger med solidariteten inom ett annat, att religion, sedlighet och andligt liv verkligen ha något med de materiella existensvillkoren att skaffa? O. s. v.

Frågorna äro icke onödiga. Det kan verkligen ifrågasättas, om det har någon riktig mening att med varandra jämföra den uppfattning av den enskildes och gemenskapens natur och väsen, som kommer till uttryck i Jesu förkunnelse, och förhållandet mellan dem, med den åskådning av individ och samhälle, som ingår i en modern samhällsuppfattning. Kanhända är en livsåskådning, som rör människans andliga liv till den grad som Jesu, icke tillämplig på samhällslivet? Vi se ju också, huru det ofta göres gällande, att Jesus egentligen ingenting hade att lära i politiska och sociala ting, ifråga om samhällets gestaltning, utan blott syftade till det inre livets, sinnelagets, förvandling, och hade sina blickar fästade på en transcendent värld, där denna världens ordningar upphört att gälla. Det liv och den gemenskap han talar om, är ett andligt liv och en andlig gemenskap, som ingenting ha med samhällslivet och individernas liv såsom samhällsmedlemmar att skaffa. Öppet uttalad eller ej kommer denna åskådning på många sätt till uttryck såväl på kristet som på icke kristet område. Icke minst på kristet. Man icke blott lever utan resonerar också mången gång, som om det andliga och kristliga vore från det världsliga skilt av en ogenomtränglig vägg. Men problemet gäller icke blott de kristna, även om klyftan som det gäller att överbygga här är så mycket tydligare framträdande, därför att det "andliga" är fattat på ett så mycket större djup. Envar livsåskådning och etik, som ville finna de riktiga formerna för samhällets liv utan att bortse från de djupaste personliga och andliga värden, står inför problemet att överbygga svalget eller rätt reglera förhållandet mellan det materiella livet med dess kamp för tillvaron och det andliga livet med dess omätbara värden.

Skall nu emellertid icke livet, den enskildes såväl som samhällets, ohjälpligt går isär i två hälfter och föras på två skilda linjer eller

plan utan verkligen kunna förenas under en livsprincip, så gäller det att från början taga sitt parti och avgöra sig för, på vilket livets djupläge man ställer sig, när man för sig vill fastställa det principiellt och genomgående riktiga förhållandet mellan den enskilde och gemenskapen. Och det gäller för varje livs- och samhällsåskådning att åt båda hållen, både framåt och tillbaka, draga ut konsekvenserna. Det gäller för kristendomen att draga ut konsekvenserna åt samhället till av den grundposition den intagit i sitt ideal för den enskildes och gemenskapens liv, och det gäller för varje samhällsteori, som huvudsakligen inriktat sig på intresset för det yttre samlivets gestaltning, att besinna sig på de djupare liggande grundvalar, på vilka den medvetet eller omedvetet bygger. I alla händelser: vill man icke blott ett sådant idealt förhållande mellan den enskilde och gemenskapen, där blott ytan av individens liv kommer till sin rätt, utan även ett sådant förhållande, där personlighetens djup och gemenskapens blir tillvarataget, och vill man bringa allt detta under en allt omfattande princip, då har man att taga konsekvenserna härav även för det yttre och materiella livets gestaltning, även om denna gestaltning skulle illa motsvara en samhällskonstruktion, som vore gjord utan vederbörligt hänsynstagande till andliga faktorer.

Men visserligen börja härmed svårigheterna riktigt på allvar. Ty även om det i samhället och dess ordningar framträdande gemenskapslivet skulle bygga på "andliga värdens" grund, så är därmed icke sagt, att individerna komme i lika delaktighet av dessa andliga värden för tillvaratagandet och utvecklandet av sina individualiteter. Och vidare är talet om "andliga värden" icke alldeles entydigt. Är detta det sedliga idealet, att individens liv skall nå högsta möjliga fullkomning och gemenskapens största möjliga styrka och djup, så är det som hindrar dess förverkligande icke blott svårigheten att rätt reglera förhållandet mellan materiella och andliga värden. För en sedlig uppfattning av människolivet är den avgörande synpunkten icke *materiellt* och *andligt* utan *gott* och *ont*. Och gränsen mellan gott och ont sammanfaller icke med gränsen mellan materiellt och andligt utan går mitt igenom det andliga självt. De ovägbara och omätbara kvalitativa värdena kunna likaväl vara onda

som goda. *Goda* enskilda människor och en gemenskap av *goda* individer: det är alltså det sedliga idealet. Något annat kan individens och gemenskapens fullkomning icke innebära. Och vad som avgör individens och gemenskapens fullkomning är icke delaktigheten i och ett riktigt mått av materiella och andliga värden utan — för att bibehålla samma uttryckssätt — delaktigheten i "*goda* värden". Men med "god" och "ond" förhåller det sig så, att dessa såsom beteckningar för sedliga data primärt icke kunna tilläggas något annat än personen själv. Det är *människan, personen,* som är sedligt god eller sedligt ond. Allt annat lånar sin sedliga godhet eller ondhet av den goda eller onda personen. Den goda personen är *före* all annan godhet. Den sedliga godheten är en specifik själskvalitet, ett "andligt värde" av särskilt slag, och det har, om man borteliminerar denna dess andliga egenart, icke längre någon mening att tala om en specifikt *sedlig* godhet. Förverkligas det sedliga idealet, som avser den enskildes och gemenskapens fullkomning, endast genom delaktigheten i "*goda* värden", såsom jag uttryckte det, så är det alltså endast den goda personen som kan meddela personlig godhet. Personen kan icke bli god genom några andra, opersonliga "goda värden". Vill man räkna med detta vid lösningen icke blott av individens sedliga problem utan också av de sociala problemen och icke bortse härifrån, då man talar om individualitetens rätt och solidaritetens, så betyder detta alltså, att de "goda värden", som det för den enskilde och gemenskapen är nödvändigt att komma i delaktighet av, äro det goda personlivets "värden", de goda personerna, och att det först av allt ligger makt uppå, att sådana äro tillfinnandes.

Den goda personen och gemenskapen av goda personer bli alltså till först genom personlig godhet. Därmed synas andra, materiella och andliga värden uteslutas från inflytande på det sedliga idealets förverkligande. Och dock vittnar erfarenheten om, att dessa icke äro utan betydelse för personernas godhet. De kunna visserligen icke *skapa* personlig godhet. Men de kunna bereda rum för den. De kunna bli "goda värden", i den mån de stå i en god persons tjänst eller tjäna att bereda väg för personligt liv till personligt liv. Från den synpunkten är det etiken måste gripa sig an samhällsfrågorna.

Varje samhällsåskådning som vill bygga på sedlig grund, som vill individens högsta möjliga fullkomning och gemenskapens största möjliga fördjupande, måste söka efter en sådan form för den mänskliga sammanlevnaden, där den personliga godhetens väg till människan underlättas i och för personlig godhets uppkomst och förkovran.

Till ett försök att uppbygga en socialetik skall emellertid framställningen här icke fullföljas. Här är nämligen icke avsikten att utifrån en fördjupad uppfattning av individualitetens och solidaritetens idéer söka visa, huru ett sedligt samhällsliv skulle gestalta sig, utan dels att, såsom i det föregående skett, blott hänvisa till det för varje etik, som vill visa vägen för samhällslivets gestaltning, föreliggande problemet och dess svårigheter, dels att, såsom i det följande skall ske, med en fördjupad individualitets- och solidaritetsidé kritiskt belysa den moderna livs- och samhällsåskådning, som framför andra menat sig tillvaratega både den enskildes och gemenskapens bästa, dels slutligen att hänvisa varje *kristen* "socialetik" till det utgångsläge, i vilket den måste orientera sig vid försöket att "kristligt reglera" samhällslivet, d. v. s. det utgångsläge, som är givet med den specifikt *kristna* individualiteten och solidariteten.

Innan någon samhällsetik kan uppbyggas på det funna grundvärdet, den goda personens och den goda persongemenskapens, är det i varje fall nödvändigt att äga en uppfattning av den "personliga godhetens" eget väsen. Endast med kännedom om dennas art gives det någon utsikt att finna den gestaltning och reglering av den enskildes och samhällets liv, som skulle kunna bereda rum för det goda personlivets ständigt nya tillblivelse och fördjupning.

Så mycket är visst, och det skall envar som icke stannat alldeles på ytan med sin livsåskådning erkänna, att individens liv fattat i djupare mening icke i sanning hävdar sig själv blott genom anhopningen av materiella medel för livet utan även genom offret av sådana, genom offret måhända även av lägre *andliga* värden, genom begränsning både av materiell och andlig "intressesfär", genom självtukt och självförsakelse, genom att tillvinna sig herravälde över drifter och begär, som vilja göra honom till slav under livets betingelser, och att hans personliga värde ger sig till känna i det sätt,

på vilket han förmår genomföra sådana offer. Offret av timliga förmåner kan alltså vara nödvändigt icke blott för gemenskapslivets hävdande utan också för det individuella livets egen rätta gestaltning och växt. Erfarenheten bekräftar på många sätt, att det kan vara svårt för den som är "rik" — andligen eller timligen — att "komma in i himmelriket". Allt till högre liv syftande liv bygger på offer och "mistande" av liv. Men förhåller det sig så, att det högre andliga liv som heter sedlig godhet i varje fall icke är nödvändigt beroende av kvantiteten av materiella eller andliga värden, utan rent av knutet till offer av sådana, så är därmed åtminstone en utsikt öppnad till en möjlig gestaltning av människolivet, där de olika slagen av värde icke lägga hinder i vägen för gemenskapslivets rätta tillvaratagande på samma gång som den enskildes, för solidaritetens hävdande på samma gång som individualitetens.

Vad vi emellertid behövde känna för att härifrån komma till en samhällsetik, är dels det närmare förhållandet mellan det materiellt-andliga underlaget och den "personliga godheten", dels och i första rummet arten av det offer av värden, som kännetecknar den goda personen. I kristendomen är detta offer uttryckt med de båda orden *tro* och *kärlek*. Enkannerligen i den evangeliska kristendomen äro dessa ord de centralaste av alla. I tron öppnar sig för människan ett gudomligt liv, en gudomlig kärlek, i vilken hon mister sitt eget liv, som därigenom vinner rikedom och djup och ett nytt innehåll, i kärleken mister hon det för bröderna. Både tron och kärleken äro så ett "mistande av livet ", ett offer av själviskheten och de värden, med vilka den vill isolera sig från gemenskapen, från gemenskapen med Gud och från gemenskapen med nästan. Jag återkommer i det följande till den närmare innebörden av dessa satser. Men det är icke blott den kristna livsåskådningen som känner en sådan tro och kärlek och ett sådant "mistande av livet". Förtäckt eller öppet räknar därmed varje åskådning, som sett något av de grundläggande betingelserna för allt värdefullt liv. Den kan icke undgå att hävda nödvändigheten av individuella offer både för det egna livets och gemenskapens tillväxt och den kan icke underlåta att hänvisa till grunder, som komma människan att tro att offret "lönar sig" och till en hoppets eller kärlekens källa, som ger styrka till

personliga offer. Allt beror blott därav, hur djupt den låter denna tro och kärlek och detta mistande av livet gå, och huru den kraftkälla är beskaffad, ur vilken den låter tron och kärleken hämta liv.

Gå vi med denna fråga till den livsåskådning, som i stor utsträckning legat till grund för de moderna samhällsidéer, vilka framför andra gjort anspråk på att tillvarataga individualitetens och solidaritetens krav, skall även den kunna hänvisa till ett trons och kärlekens offer av liv och värden för förverkligandet av det stora målet: frihet, jämlikhet och broderskap. Det som för kristendomen står i alltings centrum: den enskildes och gemenskapens fullkomning, är även här idealet. Detta må i praktiken ha utformats olika i de olika politiska partier, som byggt på nämnda livsåskådnings grund; det ena må mera ha betonat den *enskildes* rätt och frihet, det andra mera *gemenskapens* och solidaritetens. Den åskådning som stått bakom har dock intresserat sig för båda. Utvecklingen har väl gått mot ett allt starkare betonande av solidariteten; men det var dock frihet för *individen* man ville, individens värde man sammanslöt sig för att rädda. Jag har på annat ställe [1]) hänvisat till ett i den sociala kampen ofta brukat och av starkt patos buret slagord som tydligt visar detta intresse för individen: "människovärdet". "Människovärdet vi fordra tillbaka". I människovärdets namn kämpade man för sin rättvisa sak, och det gav högtidlighet och allvar åt kravet. Varför? Därför att ordet människovärde egentligen var hämtat från ett djupare livsområde än det, där striden om brödet och penningen utkämpades. Eller är det icke som om i fordran på människovärde kravet i hemlighet ginge tillbaka till Jesu ord om den enskilda människosjälens oändliga värde? Visst är att på detta sätt ett religiöst och sedligt färgat begrepp använts för att ge eftertryck åt de sociala anspråken, och att det är från religiöst livsområde en god del av det patos kommit, med vilket man i människovärdets namn gått ut i striden.

En sådan religiös-sedlig motivering har nog icke heller saknats ifråga om broderskapets krav — även på sådant håll, där man eljest icke ville ha något med religion och kristendom att skaffa. Det är känt, hur man på många håll velat i Jesu religiöst motiverade förkunnelse

[1]) I min nyss utkomna skrift "Kristendomen och den materiella nutidskulturen"

om kärleken till nästan söka en bundsförvant i den sociala och politiska kampen för frihet, jämlikhet och broderskap. I den mån så skedde, var den religiöst legitimerad och kunde föras med så mycket större kraft och övertygelse.

Men visserligen var det icke blott därutav den fick sitt religiösa patos, att den medvetet eller omedvetet hämtade stöd i evangeliet. Den bars även därförutan till stor del av en religiös tro och hänförelse. Och den har tack vare detta förhållande bevisat sig mången gång besitta en religions förmåga att befria, bära och lyfta människan. En människa är så mycket värd, som hon tror och älskar och hoppas och i sådan tro och kärlek och hopp vinner befrielse från sig själv. Och en livsåskådning är så mycket värd, som den hjälper människorna att i tro och kärlek "mista sitt liv". Och lägges den måttstocken på den sociala och demokratiska rörelsen, skall dess historia ha att uppvisa mycken sedlig kraft. Det finns sämre gudar än idén om ett lyckligare framtidssläkte, och det finns en tro och kärlek, som ligger mera på ytan än den politiska solidaritetskänslan. För mången har den varit hans religion, såvitt den varit hans befrielse från den förtärande självupptagenhetens olycka och därmed vägen till rikare liv. I den mån han "mistat sitt liv" i hängivenheten åt det gemensamma idealet, har han vunnit sitt eget individuella liv. Människan kan leva andligen högt även på dåliga teorier. Hon förskönar idealen och upphöjer dem i en sfär, där de kunna bli mera värdiga den tro, med vilken hon sträcker sig mot idealens värld. Så har det också varit med den livs- och samhällsåskådning, som det sista århundradet burit massorna eller rättare de många enskilda i massan. De ha i sitt liv vederlagt den utilitaristiska teorien, att den enskilde blott är till för släktet som är och som kommer, och är så mycket värd som det nyttiga arbete, han utfört i det helas tjänst. De ha i själva hänförelsen för det gudomliggjorda idealet, före alla resultat, upplevat, att människan är så mycket värd — icke som hon förtjänar och förvärvar utan som hon får till skänks av från själviskheten befriande liv och "ideer".

Men detta är något som kommit många rörelsens bärare till del *trots* den till grund liggande åskådningen om människo- och gemenskapsidealet. Man ville frälsa individ och samhälle med sina lycklig-

görande idéer, med förbättrade sociala villkor och ökat politiskt inflytande — och blev själv därunder frälst i sin tro på och hängivenhet åt uppgiften. Man ville "människovärde" och solidaritet, icke genom att uppmana till offer och hänvisa till rikedomen i ett liv, som förmår offra — men själv skaffade man sig innehåll i sitt liv just genom att ge det åt den idé, man trodde på som frälsare. Man vädjade icke till människornas djupare offersinne och hänvisade icke till högre värden, som hade kunnat göra offret lätt, utan krävde blott ett offer, som ytterst stod i den egna nyttans och intressesolidaritetens tjänst — allt under det man själv bragte ett verkligt offer åt "idén". Men idéns fattigdom kunde i längden icke döljas, och därmed var den berövad sin bärande kraft. Det kunde i längden icke hemlighållas, att mänsklighet och kultur och utveckling och framsteg icke var "den rätte Guden". Hade man närmare granskat den teori, på vilken man levde och stundom levde högt, skulle man ju också ha funnit, att striden i verkligheten icke rörde sig om så höga värden, som människovärdets och broderskapets ord och det starka patos läto förmoda. Ty den uppfattning av människan och broderskapet, som stod bakom orden, motsvarade i verkligheten intet religiös-sedligt människovärde och intet religiös-sedligt broderskap. Det förrådde också så tydligt som möjligt *jämlikhetens* idé. Den gav den rätta tydningen åt frihetens och broderskapets ideer och visade, hur ytligt egentligen människan och gemenskapsidealet voro fattade. Jämlikhetens idé förutsatte en bestämd uppfattning av människans natur och väsen. *Kravet* på jämlikhet, jämlikhetens *ideal,* befanns nämligen grundat i naturen själv, såtillvida som alla redan i viss mån ansågos vara av naturen lika. Tanken på en sådan likhet av naturen kom till uttryck i två än omedvetet till grund liggande, än medvetet fattade och teoretiskt utformade övertygelser: 1) den, att miljön ägde förmåga att forma och omskapa individen; ordna blott de förhållanden, i vilka han står, på ett tillfredsställande sätt, och hans "människovärde" skall i samma mån närma sig sitt förverkligande; 2) den övertygelsen, att, såsom slagordet heter, "förvärvade egenskaper gå i arv" och att det därför fanns grundade förhoppningar, att det drömda idealet skall nå sitt förverkligande i ett lyckligare framtidssläkte.

Vetenskapen och historien ha gått obarmhärtigt fram med båda dessa övertygelser. Att icke miljön allenast eller i första rummet skapar människan, gör henne bättre och lyckligare, har historien på ett hårdhänt sätt visat. De hopade nyttigheter, som den moderna civilisationen frambragt och som skulle förbättra miljön, förbättrade och lyckliggjorde icke människan. "Nyttan" har bedragit "lusten" och lyckan och godheten. Och tron på "utvecklingen" tack vare arv av goda förvärvade egenskaper håller just den moderna ärftlighetsläran på att slå i spillror. Den säger: människorna äro av naturen olika; förvärvade egenskaper gå *icke* i arv. Med olika ärftliga anlag och förutsättningar och utan möjlighet att bygga på gångna släktens fysiska och psykiska förvärv såsom *ärftligt* kapital stå där människorna inför uppgiften att förverkliga sin bestämmelse. Till vad? Till jämlikhet, eller till en frihet och ett broderskap som icke är jämlikhet? Kristendomen svarar och dess röst vinner genklang hos allt fler av tidens djupare andar: till en frihet och ett broderskap, som är *mer* än jämlikhet!

Jämlikhetens idé förrådde frihetens och broderskapets. Den uppfattning av människan och utvecklingen och framtidssläktet, varpå nutidsmänniskan i stor utsträckning levat och som utfordrat hennes tro och kärlek, har framstått och framstår alltmer som osann. Och därmed är denne "guds" makt bruten. Den förmådde heller aldrig uppväcka hennes djupaste tro och djupaste kärlek. Tron och kärleken och solidaritetskänslan blevo, trots all sublimering av idealen till en transcendent sfär, aldrig till det "mistande av livet", som i djupaste mening är både frihet och broderskap — och därför brast gemenskapen långt före världskrigets upplösning även av de yttre banden.

Historien har så indirekt bestyrkt, att gemenskapen måste för att hålla förankras djupare än i ett förgängligt natur- och kulturliv, och att den enskilde måste uppfattas såsom något mer än en förgänglig natur- och kulturvarelse. Det är därför den etik, som kan sammanfattas under den moderna "välfärdsmoralens" namn och som vill utan religion och utan en transcendent verklighet komma tillrätta med de sedliga frågorna, icke kan finna en tillfredsställande lösning av den enskildes och gemenskapens sedliga problem. Den låter i

sista hand både den enskilde och gemenskapen bli lidande. Men framför allt den enskilde. Ty den låter hela tillvarons grundvärde ligga i den allmänna välfärden såsom ett framtidsmål. Dit graviterar allt, och allt får till slut sitt värde därutav, att det står i tjänst hos detta slutmål. Den enskilde får sitt värde av den tjänst han gjort släktet och framtiden. Förgäves betonar man på denna ståndpunkt sinnelagets och personens självständiga värde: det blir till sist meningslöst, där den allmänna välfärden får vara måttet för allt och där ingen hänsyn tages till personens och den personliga gemenskapens evighetsvärde i nuet. Där måste individen få sitt värde av sin nytta för just denna allmänna välfärd, nuet få sitt värde av sin nytta för framtiden, släktet som är och som kommer sitt värde av sin nytta för framtidens evigt nya släkten.

Och i enlighet med den uppfattning av den enskilda människan och gemenskapen blir också den solidaritet, den tro och kärlek, som enligt denna välfärdsmoral skall hålla den enskildes liv uppe och människorna samman. Tron på "utvecklingen", "framsteget" och "värdenas bestånd", eller huru nu det objekt kan uttryckas, vid vilket tron klamrar sig fast, är ingen kraftkälla, som kan mäta sig med en historisk religions gudstro, och den kärlek och solidaritet, som skall förena människorna, gäller ju blott ett förgängligt liv, blott människolivets yta.

Den moderna välfärdsmoralens förkunnare bruka för sin "allmänna människokärlek" eller "sympati" åberopa sig på kristendomens kärlekstanke. Men den kristna kärleken gäller icke i första rummet förgängliga ting; den gäller evighetsvarelsen i människan och räddningen av personligheten. Den gäller icke släktet som kommer utan personligheten som är. Och just därigenom grundar den en djupare gemenskap. Den fattar såväl individualiteten som solidariteten på ett större djup. Den låter därför "offret" och "mistandet av livet", som för till individuell frigörelse och inre gemenskap, gripa djupare än till ett klokt avvägande av vad den enskilde måste avstå ifrån, för att även de andra skola få möjlighet att existera. Det "värde" den offrar, är ingenting mindre än den mänskliga självviskheten. Kristendomen för in i ett livssammanhang, där livets rörelseriktning är omkastad: från självviskhetens rörelseriktning till självutgivelsens;

i ett sammanhang, där frågan är, icke huru mycket jag måste uppge av mina själviska strävanden för ett lugnt yttre samliv, utan huru jag skall kunna lösa den uppgift som här dagas för mig, att jag är skyldig alla allt, där min solidaritetskänsla betyder, icke att jag ansluter mig till vissa klassers eller gruppers rättskrav på andra grupper eller på samhället och underkastar mig de offer denna solidaritet kräver, utan först och främst att jag bär på mitt hjärta den andliga nöd som tynger människolivet, synden och skulden och ansvaret för dess elände — men på samma gång vet mig besitta outtömliga möjligheter att avlyfta bördan, i den mån jag går den självuppgivande trons offerväg in i Guds liv, och så låter min person bli ett nådemedel för hans kärlek. Solidariteten är här icke betingad därav, att individerna förena sig med varandra omkring vissa krav, ytterst för att tillgodose sin egen individuella rätt, utan att den ene ställföreträdande ingår i den andres nöd och för honom gör en personlig insats. Det är Kristi livs väg. Och den är vägen på en gång till personlighet och till personlig gemenskap. Människolivet "fördolt med Kristus i Gud": det är den kristna solidariteten. Och någon annan väg till individualitetens räddning känner kristendomen icke. Den sedligt goda människan är trons och kärlekens för gemenskapen sig självutgivande människa, och den sedligt goda gemenskapen är den, ur vars personliga djup Guds kärlek låter kraft tillflöda trons människa till att gå kärlekens och det ställföreträdande lidandets väg.

Ju djupare individuellt en människa lever, ju mera lever hon ett gemenskapsliv. Allt personligt liv är djupast ett enhetligt liv. Allt djupt personligt liv mötes i Gud. Med tron bryter det sig väg in till Guds liv, till kärleken, som är "större än tron". Men det är för evangelisk kristendomsuppfattning angeläget betona, att det är genom *tron,* förlåtelsetron, människan banar sig denna väg. Därigenom är det personlighetslivet räddas från att vid sitt ingående i det personliga livets enhet uppgå i Guds kärleksliv och där förlora sin personlighet. Och därigenom är det kärleken själv, i vilken vi "komma in", får ett alldeles bestämt innehåll. Att det är genom tron Guds kärleksliv bryter igenom hos människan, det betyder att det sker genom syndens och skuldens lidande och trons förlust av

livet i förlåtelsen, där hon, ställd mellan Guds rättfärdighet och barmhärtighet, blir föremål för en hans "personliga insats", ställföreträdande, genom den människa, som gått djupast in i det personliga livets enhet: Jesus Kristus. Men är det kärleksliv, i vilket människan genom tron upptages, Guds eget liv, och är Hans kärlek förlåtande kärlek, så betyder människans delaktighet däri, att hon står inför människorna med samma bereddhet till en personlig insats som Gud själv till lösningen av det personliga problem, i vilket hon ser sin nästa ställd. D. v. s. kärleken är delaktigheten i Guds eget förlåtelseliv. Den är att i tro gå in i ett djupare livsskikt, där vi alla mötas i personligt deltagande, i ansvar, synd och skuld. Kärleken är att bli den ene för den andre en Kristus — är det icke så Luther säger i sin skrift om en kristen människas frihet? Hålla vi icke fast vid, att detta är kärlekens kärna, skall dess väsen för oss förflyktigas till obestämda, fladdrande känslor eller till en yttre välgörenhet, som ofta ingenting har med verklig kärlek att skaffa. All solidaritet och "människokärlek", som icke har sin grund i förlåtelsens djup, är att fuska i kristen kärlek.

Det är alltså förenat med risk att gå djupare in i personlighetslivets enhet, i kärlekslivets solidaritet. Det är att råka i skuld och ansvar. Och det går att stanna i ett ytligare livsskikt. Det går att göra sig "oansvarig" och "oskyldig" genom att förbliva i ytligheten. Ansvaret ligger ju längre in, djupare in i släktet, i samhället, i människan, genom oräkneliga trådar. Nutidsmänniskan känner väl till ursäkterna. Skulden ligger icke i handlingen utan i viljan, icke i viljeakten utan i sinnelaget; det må vara riktigt. Men den moderna människan fortsätter: skulden ligger icke heller i sinnelaget utan ännu längre in och längre tillbaka i den släkts och det släktes liv, varur jag framgått. Ja visst, man kan göra sig helt oansvarig, överflytta ansvaret till ett längre in än viljan, längre in än sinnelaget, till ett inne i "släktet" liggande skikt. Och dock bjuder mig andelivets lag att handla på ett alldeles motsatt sätt, att bära inte bara min skuld, utan att steg för steg gå djupare in i släktets fördärv och påtaga mig ansvaret därför.

Det finns därför ingen gräns för individens ansvar och synd och skuld, därför att släktets skuld är hans. Det naturvetenskapliga be-

traktelsesättet självt lär oss här att se, hur inflätad envar är i det helas liv. För en människa utan sedligt ansvar blir visserligen detta till en ursäkt, men för den religiös-sedliga människan blir det ett gränslöst ansvar och en gränslös skuld. Hon blir aldrig färdig med synden och skulden. Hon blir aldrig färdig med sin personlighet. Men därför stå också just för den individuella personligheten obegränsade möjligheter öppna. Man kan låta bli att gå in i släktets och mänsklighetens ansvar. Ja, men det är att låta bli att gå mot det egna personlighetslivets växande rikedom och kraft. Ty det är den ogenomträngliga hemligheten i det personliga livets rörelse, att de oändliga möjligheternas väg in i det personliga livets enhet och gemenskap på samma gång är de oändliga möjligheternas väg till det individuella personlivets fördjupning och kraft.

Är det möjligt att på denna individualitets- och solidaritetsidé uppbygga ett kristet samhällsliv? Icke i annan mening än att samhället och dess ordningar och lagar skola så utformas, att de i största möjliga utsträckning undanröja hindren för ett sådant personligt solidariskt livs fria växt. "Kristna samhällslagar" och "kristet samhällsliv" kan man endast i härledd mening tala om. Det är blott *människan* som kan bliva kristen, och hon blir det endast genom att göras delaktig av personlig godhet, av Guds godhet. "Kristna lagar" kunna icke göra henne kristen, och det är ödesdigert att vid försöket att genomdriva sådana lämna obeaktad den sedliga ståndpunkt, på vilken människorna och samhället faktiskt stå. Man får icke låtsas, som om människorna redan vore kristna och det blott gällde att åstadkomma kristna *lagar.* Det vore icke blott att med det goda döda det bästa utan att — stifta osedliga och okristna lagar. På den personliga godhetens fria väg, Guds godhets fria väg till människohjärtat kommer allt an. Och för denna kunna visserligen mänskliga verk och institutioner, lagar och förordningar, vetenskap och konst, naturliga samfundsorganisationer och civilisation och kultur i olika former bereda rum. Men kan den kristna etiken alltså i sitt försök att i Guds kärleks namn visa väg för en riktig reglering av samhällslivet, icke undvara den mänskliga världsvishet, som i allt detta kommer till uttryck, så måste den ju betänka, att livets villkor och allt vad civilisation och kultur heter är underkastat

utveckling och förändring och att den följaktigen själv på varje steg måste vara färdig att korrigera de sedligt sociala normer, som den kristna kärleken tagit den mänskliga klokheten till hjälp för att utfinna. Den kan t. ex. icke gå vetenskapens arbete i förväg och mena sig sitta inne med resurser att själv ensam ge ett svar på för livets sedliga reglering viktiga frågor, som kräva den speciella sakkunskapens hjälp, såsom läkarvetenskapens, psykologiens, sociologiens, statsvetenskapens o. s. v., och lämna obeaktade de naturliga lagar, efter vilka människolivet faktiskt rör sig. "Om jag kunde göra en enda av mina patienter fullkomligt lycklig", säger J. A. Hadfield i sitt nyligen till svenska översatta arbete Psykologi och Moral, "genom att bringa hans själ i harmoni, skulle jag i min hand äga nyckeln till problemet om hur världen skall bli god och lycklig. Sociala och moraliska problem äro i grund och botten psykologiska". Det ligger en betydlig övertro på psykologiens resurser i dessa ord; men så mycket sanning torde de dock innehålla, att etiken i sina vägvisande satser är i hög grad beroende av andra vetenskapers ständigt fortgående arbete. Kristendomen, representerad i kyrka och teologi, får nog i stor utsträckning nöja sig med att utgöra en yttersta kritisk instans, som visserligen inför vetenskapens påträngande krav kan bli nödgad korrigera uttrycken för sin tro och kärlek, men som dock förblir orubbad i vissheten om att sitta inne med lösningen av den allt avgörande livsfrågan. Den får, utrustad med alla resurser, som växande insikt och kultur lägga i dess hand, och med strängt hänsynstagande till det förhandenvarande faktiska läget icke draga sig för att modigt angripa allt som står hindrande i vägen för evangeliets personliga godhet i Kristus och inför verklighetens ansikte pröva, om det icke vore möjligt och välsignelsebringande att just för detta ändamål genomdriva en bättre ordning. Men den får akta sig för att utan hänsyn till människornas faktiska natur och moraliska nivå söka liksom utifrån omforma livet genom lagar och rätter och de yttre förhållandenas omläggning och så i kristet nit fördunkla evangeliet och skada dess sak i stället för att gagna den.

DET ETISKA OMDÖMETS SJÄLVSTÄNDIGHET

AV PROFESSOR ANDERS NYGREN, LUND

I.

Den måhända mest karakteristiska olikheten mellan gångna tiders etik och den moderna etiken består däri, att etiken förr uppträdde huvudsakligen såsom praktisk levnadsvishet, varemot den moderna etiken mer eller mindre medvetet avstår från en dylik uppgift och i stället vill gälla såsom en rent vetenskaplig disciplin. Denna gundläggande olikhet drar med sig förändringar på snart sagt alla punkter, så att den moderna etiken genomgående kommer att förete en helt annan anblick än det man av ålder plägat beteckna som etik. I detta sammanhang är det nog att blott peka på två betydelsefulla konsekvenser av detta förändrade läge.

För det första komma de båda slagen av etik att intaga helt olika ställning till det omedelbara, oreflekterade etiska bedömandet, sådant detta möter i den mänskliga samlevnaden. Etiken, uppfattad på det gamla sättet såsom levnadsvishet, såsom handledning i levnadskonst eller såsom lagstiftande och vårt liv normerande etik, måste med nödvändighet träda i konkurrensförhållande till det omedelbara etiska bedömandet. Både etiken och det av vetenskapliga överläggningar oberörda omedelbara etiska bedömandet framträda nämligen med anspråk på att lösa samma uppgift: båda vilja fälla etiska omdömen, verkställa etiska värderingar; båda vilja fälla domen om vad som bör betraktas såsom gott eller ont. Rent instinktivt har människan en viss föreställning om vad som är gott, och det är denna föreställning, som tar sig uttryck i det omedelbara etiska bedömandet. Men när hon uppnått ett mera medvetet utvecklingsstadium, är detta instinktiva ställningstagande icke längre nog för henne; hon måste pröva dess berättigande och kunna angiva grunder för sitt förhållande; och härvid väntar man ledning av etiken. Skillnaden mellan etiken och det omedelbara etiska bedömandet skulle alltså enligt denna åskådning bestå däri, att det omedelbara etiska medvetandets värderingar äro mera ofullkomliga, oreflekterade och obegrundade,

och att etiken därför har att ersätta dem med riktigare och bättre begrundade värderingar. Man har sålunda här blott att räkna med ett konkurrens- och uteslutningsförhållande: där etiken med sin fullkomligare värdering träder in, måste det omedelbara etiska medvetandet med dess ofullkomligare bedömande vika. Och till och med om de omedelbara värderingarna vid etikens närmare prövning skulle visa sig vara riktiga, erhålla de dock först genom denna prövning sin legitimering; men i sig själva äga de intet vitsord.

Helt annorlunda blir förhållandet, om man gör fullt allvar av etikens vetenskapliga karaktär. Är etiken vetenskap, så är dess uppgift icke att subjektivt värdera, utan att objektivt förstå. Dess uppgift är, såsom man träffande uttryckt saken, icke att vara en lära *i* moral, utan en lära *om* moralen [1]). Men om etiken sålunda icke själv värderar, så kan den icke heller på något sätt träda i konkurrens med den omedelbara etiska värderingen; den vet icke av något annat, som den kunde sätta i dess ställe. Fastmer är det omedelbara etiska bedömandet det faktum, som etiken har att utgå ifrån, det objekt, som den har att söka vetenskapligt förstå.

Kort sagt, etiken i dess gamla form vill själv fälla etiska omdömen, som äro ägnade att i bästa fall motivera, eller eljest korrigera och till sist uttränga det omedelbara etiska bedömandet, vilket de överträffa i sin egenskap av vetenskapligt grundade omdömen och värderingar; den moderna etiken åter — i den mån den bär rent vetenskaplig karaktär — avstår från varje egen värdering och betraktar det etiska bedömandet icke såsom produkten av sitt arbete, utan såsom förutsättningen för detsamma, såsom sitt undersökningsobjekt, såsom det givna faktum, som det nu blott gäller att vetenskapligt förstå.

Men förhåller det sig på detta sätt, så följer såsom *andra* konsekvens, att de båda slagen av etik komma att intaga en alldeles olika ställning även till frågan om det etiska bedömandets självständighet. Den gamla levnadsvishetsetiken har icke något intresse av denna fråga. För övrigt har den redan prisgivit det etiska bedömandets självständighet genom att underordna det under ett främmande betraktelsesätt, nämligen det vetenskapliga. Också här blir förhållandet ett helt annat, om man gör allvar av etikens veten-

[1]) A. HÄGERSTRÖM: Om moraliska föreställningars sanning, 1911, sid. 36 ff.

skapliga karaktär. Tydligen kan etiken som vetenskap icke taga frågan lika lätt som levnadsvishetsetiken, och redan på förhand förneka det etiskas självständighet. Detta är omöjligt redan av det enkla skälet, att *om* det etiska bedömandet icke är ett självständigt fenomen, etiken icke heller är någon självständig vetenskap. Därför blir det för etiken i dess nya, vetenskapliga gestalt en fråga av allra största intresse att undersöka, huru det förhåller sig med det etiska bedömandets självständighet.

Allra allmännast karakteriseras det etiska omdömet därav, att något därigenom bedömes såsom gott eller ont. Det är alltså detta bedömandes självständighet, frågan gäller. Hava vi här framför oss ett egenartat bedömande? Är den betraktelse, vi anlägga, då vi bedöma något som gott eller ont, fullkomligt självständig och sui generis, eller är den blott en modifikation och avart av något annat slags bedömande? Äger det etiska omdömet en sådan begreppslig självständighet, att man ej för att fastställa dess struktur behöver att härleda det ur något annat? Är det etiska betraktelsesättet en sådan ofrånkomlig och självständig erfarenhetsform, att det ej behöver hämta sin rätt från något annat, utan just såsom etiskt äger vitsord i sig självt?

När denna självständighetsfråga under senare tid framträtt såsom ett av etikens huvudproblem, så är detta ingalunda någon tillfällig eller isolerad företeelse. Fastmer kunna paralleller härtill iakttagas på andelivets alla områden. En blick på det teoretiska området kan övertyga oss därom. Ty huru mycket än vissa oklara pragmatistiska strömningar bidragit till att förvirra läget med avseende på sanningsfrågan och göra sanningsbedömandet avhängigt av främmande synpunkter, så kan det dock anses såsom klarlagt, att bedömandet under sanningens synpunkt är en ofrånkomlig, yttersta betraktelse, som varken behöver eller kan återföras på något annat, utan äger vitsord i sig själv. "Sanningen för dess egen skull" är en paroll, som ingen av oss är hågad att prisgiva. Det av oss såsom sant insedda tilltvingar sig genom sin egen ofrånkomlighet vårt erkännande, det må vara nyttigt eller skadligt, etiskt indifferent eller etiskt värdefullt, estetiskt tilltalande eller ej; dessa andra synpunkter

spela alls ingen roll för vårt erkännande, varken till eller ifrån, då det gäller sanningsbedömandet. Endast på denna grundval låter sig också vetenskapens autonomi upprätthålla.

Även på konstens område är självständighetsfrågan på analogt sätt en huvudfråga. Det är tillräckligt att blott erinra om slagordet "l'art pour l'art" för att bringa till medvetande, huru ömtåligt man här vakar över det estetiska bedömandets autonomi och avböjer varje försök att inställa det under främmande bedömande och så sätta dess självständighet i fara. Och gå vi till den moderna religionsfilosofien och teologien, så är det ej svårt att se, huru de i medvetande om sitt föremåls självständighet alltmera avgjort kräva religionens betraktande under dess egen synpunkt och sålunda sträva efter att genomföra religionens autonomi.

På alldeles samma linje befinna vi oss, då vi ställas inför frågan om det etiska omdömets självständighet, alltså inför frågan om det etiskas autonomi överhuvud. I själva verket hava vi här berört den moderna etikens egentliga huvudproblem. Dess första och grundläggande uppgift består i att uppvisa, att det etiska är en alltigenom självständig och autonom erfarenhetsform (giltighetsform), att det etiska bedömandet så långt ifrån är en subjektiv och godtycklig "inställning", att den fastmer representerar en nödvändig och ofrånkomlig betraktelse av tillvaron (detta är det, som åsyftas, då det etiska med användande av det kritiska erfarenhetsbegreppet betecknas som en "erfarenhetsform"), en av de allmängiltiga aspekt, under vilka andelivet med nödvändighet framträder. Det är etikens grundläggande uppgift att fastställa, att bedömandet under synpunkten gott resp. ont äger en sådan självständig giltighet, att det såsom gott insedda i och med detsamma har vitsord i sig självt alldeles oberoende av huru bedömandet från andra synpunkter må utfalla. Därmed bestrides naturligtvis icke, att även andra synpunkter än den etiska kunna och måste anläggas, utan det påstås blott, att dessa andra synpunkter ej spela någon roll för det etiska bedömandet. Så t. ex. kan man på en handling anlägga nyttighetsvärderingens synpunkt; man bedömer den efter dess nyttiga eller skadliga följder. Gentemot detta bedömande har grundsatsen om det etiskas autonomi ingen invändning att göra; den hävdar blott, att härmed ännu alls

ingenting är sagt om handlingens etiska kvalitet. Det etiska bedömandet sker under en helt annan synvinkel, under en synvinkel, som är självständig gentemot nyttighetsbetraktelsen. Nyttighetsvärde och etiskt ovärde behöva ej utesluta varandra. Eller för att taga ett annat nära till hands liggande exempel är det ju en lätt gjord iakttagelse, som får sin rika bekräftelse i skönlitteraturen, att den etiskt undermålige från rent estetisk synpunkt ofta är en långt verkningsfullare gestalt än den slutna etiska karaktären, vilket naturligtvis alls icke ändrar på det etiska omdömet om båda. Även här framträder alltså det etiska bedömandet såsom självständigt och autonomt gentemot det estetiska.

II.

Som redan antytt är det först under senare tid, som frågan om det etiska omdömets självständighet, understödd av den parallella utvecklingen inom andra områden, trätt fram i förgrunden. Då vi tala om det etiskas autonomi eller om det etiska omdömets självständighet, så är det alltså mera fråga om en uppgift än om ett redan vunnet resultat, mera fråga om en position, som det gäller att erövra, än om en redan tryggad besittning.

Etikens historia visar oss åtskilliga olika sätt, på vilka det etiska bedömandet kan förlora sin självständighet. Här måste vi inskränka oss till att blott anföra några exempel på det vanligaste sättet, varpå detta skett, nämligen den ödesdigra förknippningen mellan det etiska och det eudämonistiska bedömandet eller bedömandet under nyttighetssynpunkt.

Vad först *antiken* angår, känner den knappast det etiska såsom självständigt problem. När t. ex. *Aristoteles* i sin Nikomakiska etik nalkas den etiska frågan, så är det betecknande, att det icke är det etiska självt, som primärt är föremål för hans intresse utan att det kommer med först så att säga i andra hand. Frågan ställes icke så: vari består det etiskt goda? utan fastmer så: vari består människans livslycka, hennes εὐδαιμονία? [1]) Blott emedan frågan om eudaimonien

[1]) *Aristoteles'* Nikomakiska etik, 1095 a.

icke kan avslutande besvaras utan att man också tar hänsyn till de i egentlig mening etiska frågorna, komma dessa överhuvud taget med i hans betraktelse.

Icke heller *stoicismen* känner något fullt självständigt etiskt bedömande. Också den nalkas det etiska blott på omvägen över eudaimonien. Betecknande är i detta sammanhang själva den ansats, varmed Seneca inleder en av sina etiska skrifter: “Att leva lyckligt önskar var och en, men vad som är lyckans grundvalar, känner knappast någon människa ... Man måste därför först veta, varpå strävandet bör riktas; sedan måste man uppsöka den väg, som snabbast för till målet“. Låt vara, att stoicismen så långt som möjligt söker upprätthålla identiteten mellan det etiska och det eudämonistiska, så blir dock livslyckan det första, och det etiska kommer i andra hand såsom ett härlett värde. Sin egentliga betydelse vinner det etiska först därigenom, att det visar sig vara den rätta lösningen på livslyckans problem, eller, för att använda Senecas uttryck, därför att det är “den väg, som snabbast för till målet“ — men målet är livslyckan.

Om någon inom antiken skulle kunna sägas hava närmat sig insikten om det etiska bedömandets självständighet, skulle detta vara Platon. I själva verket påträffas hos honom ganska kraftiga ansatser i denna riktning. Redan hans allmänna religiöst-metafysiska grundåskådning predisponerar honom att söka efter något, som är “i och för sig gott“. Men å andra sidan äro dessa ansatser så sammanvävda med eudämonistiska och intellektualistiska tankemotiv, att de ej förmå förändra totalintrycket och totalverkan av det antika etiska tänkandet: först måste man fastställa *något annat* för att sedan kunna fastställa det etiskt godas begrepp; eller med andra ord: det etiska bedömandet äger ingen självständighet.

Även *medeltiden* nalkas det etiska problemet blott på omvägen över något utom-etiskt. Här liksom så ofta eljest står medeltiden under antikens bestämmande inflytande. Med utomordentligt skarpsinne behandlar den frågorna efter det faststående schemat, men saknar förmåga att frambringa något självständigt nytt. Vi behöva blott erinra om den katolska kyrkans klassiske teolog, *Thomas ab Aquino*. Bekant är, i huru hög grad han är beroende av Aristoteles, och

icke minst av dennes etik. Visserligen underkastar han den ett korrektur, som från innehållets synpunkt är nog så betydelsefullt, i det han så att säga söker kristna Aristoteles' hedniska etik och förankra den i religionen. Om Aristoteles talade om eudaimonien, om livslyckan huvudsakligen från immanent synpunkt, så söker däremot Thomas att lyfta hela betraktelsen upp på transcendent plan och talar i stället om "saligheten". Och dock blir den allmänna strukturen oförändrat densamma. Thomas' ställning till det etiska blir lika förmedlad som antikens. Först måste han fastställa något annat, för vars skull det etiska värderas, innan han kan nalkas det etiska självt med sin analys. Här spelar "saligheten" samma ödesdigra roll för det etiskas självständighet, som eudaimonien spelade inom den antika etiken. Först sedan Thomas fastställt, att allt vad människan vill och gör bestämmes av ett yttersta ändamål och att detta människans yttersta ändamål är saligheten, och sedan han, under beständigt uppstigande från lägre till högre sfärer och slutligen till en högsta sfär, visat, vad saligheten till sitt väsen är, att den icke består i ägandet af några skapade förmåner, icke i sinnlighetens eller viljans verksamhet, icke i betraktande av de spekulativa vetenskaperna, icke ens i skådandet av änglarna, utan i det kontemplativa förnuftets skådande av Gud själv (visio dei), i dess ägande och "njutande" av honom (fruitio dei)[1]), följer såsom en andra fråga, huru man skall kunna nå denna salighet, och först här erhåller det etiska sin betydelse såsom vägen till salighet. "I kraft av den gudomliga vishetens anordning — säger Thomas — uppnår människan saligheten genom en rad rörelser eller akter, som man kallar förtjänster", och i fri anslutning till Aristoteles konstaterar han: "saligheten är dygdernas lön"[2]). Saligheten är alltså målet, sedligheten vägen. Men under sådana förhållanden blir det meningslöst att tillskriva det etiska någon självständighet. Blott om målet eftersträvas, har man anledning att gå vägen. Blott den som vill ändamålet behöver vilja medlet. Såsom medel saknar det etiska självständigt värde, men erhåller ett härlett värde genom att förknippas med saligheten.

1) Summa theol. II : 1 qu. 2, 3; II : 1 qu. 34 art. 3 b.
2) O. a. a. II : 1 qu. 5 art. 7.

Huru mycket än *nyare tidens* tänkande slog in på nya banor, blev det dock — åtminstone till att börja med — vid det gamla med avseende på frågan om det etiska bedömandet och dess självständighet. Typiskt härför är *Spinozas* yttrande i tredje delen av hans Etica, där det heter: "det är icke därför, som vi eftersträva, vilja, åstunda och begära något, att vi bedömt det såsom gott; tvärt om bedöma vi något som gott, emedan vi eftersträva, vilja, åstunda och begära det" [1]. Detta är ju en god formulering för den uppfattning, som ej har någon plats för det etiska omdömets självständighet. Först måste man fixera, vad vi eftersträva, vilja, begära, för att sedan med hänsyn därtill kunna bedöma, vad som är gott.

Äran av att första gången *rent teoretiskt* hava fixerat det etiska omdömets självständighet tillkommer *Kant*. Då han i begynnelsen av "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" bestämmer det etiska livets egenart sålunda, att det vid det etiska bedömandet städse är fråga om något "ohne Einschränkung gut", "an sich gut", "für sich selbst betrachtet gut" [2], så innesluta dessa enkla formuleringar i själva verket en oerhörd omvälvning i betraktelsen av det etiska. De kunna helt enkelt betecknas såsom det etiska bedömandets självständighetsförklaring, dess magna charta. Under det att det etiskt goda förut ständigt fastkedjats vid något främmande, som det skulle tjäna och för vars skull det värderades, har Kant äntligen nått fram till parollen "det goda för dess egen skull". Blott där det goda sker för dess egen skull, hava vi att göra med något etiskt gott. Kants självständighetsförklaring av det etiska kommer därför att i sig innefatta ett tillbakavisande av varje slags eudämonism, den må vara immanent eller transcendent, kretsa kring livslyckan eller kring saligheten. För att använda Kants egna ord kan detta också uttryckas så, att „Tugend" och „Glückseligkeit" falla isär; det etiskt goda måste bli något fullt självständigt gentemot det eudämonistiskt goda. Ingen hänvisning till något utanför det etiska duger såsom legitimation för detsamma; det etiskt goda måste hava vitsord i sig självt. "Der gute Wille ist nicht durch das, was er

[1]) Etica III, 9 Anm.

[2]) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Reclam-Ausg.) sid. 21 f.

bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich gut“ [1]. — Samma intresse att hävda det etiskas självständighet och renhet tar sig också uttryck i hans s. k. rigorism, i det skarpa skiljandet mellan plikt och böjelse. Det berättigade och betydelsefulla i denna rigorism är just kravet på de etiska motivens absoluta renhet. Denna dess betydelse för det etiska bedömandets självständighet förringas ej därigenom, att det också, såsom senare kommer att visas, finns oberättigade element i Kants rigorism, som göra, att den härför mot honom riktade förebråelsen ej är alldeles obefogad.

Men ehuru Kant sålunda proklamerat det etiska bedömandets självständighet, har han ingalunda konsekvent genomfört denna synpunkt. I själva verket blir det knappast mer än halv självständighet gentemot det eudämonistiska bedömandet. På samma gång som han avskär det *reella* bandet, som sedan gammalt sammankedjade det etiska förhållandet med lycksaligheten, *knyter han nämligen ett nytt ideellt, begreppsligt band dem emellan,* som under vissa omständigheter kan vara minst lika ödesdigert för etiken, som det reella bandet.

För att vinna inblick i detta förhållande är det av intresse att gå ett par år tillbaka från “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ och se, huru ställningen är i “Kritik der reinen Vernunft.“ Här liksom senare går Kants intresse ut på att förhindra sammanblandandet av det etiska och det eudämonistiska. Han vill åstadkomma en klar gränsreglering dem emellan, så att det handlande, som faller inom den eudämonistisk-utilitariska sfären, ej falskligen uppfattas såsom etiskt. Därför inskärper han så eftertryckligt, att “lycksaligheten“ aldrig får eller kan vara „Bewegungsgrund“ för det etiska handlandet. Lycksaligheten definieras på följande sätt: „Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen“. Därefter följer avgränsandet av det etiska området: „Das praktische Gesetz aus dem Bewegungsgrunde der *Glückseligkeit* nenne ich pragmatisch (Klugheitsregel) — detta är alltså utometiskt, — dasjenige aber, wofern ein solches ist, das zum Bewegungsgrunde nichts Anderes hat, als

[1]) O. a. a., sid. 22.

die *Würdigkeit, glücklich zu sein,* moralisch (Sittengesetz)“ [1]). Det kategoriska imperativet antager alltså för Kant på detta stadium följande form: *“Thue das, wodurch du würdig wirst, glücklich zu sein“* [2]). Alltså, lycksaligheten själv får icke vara Bewegungsgrund, men väl får “die Würdigkeit, glücklich zu sein“ vara det. Genom att mellan det etiskt goda och lycksaligheten infoga begreppet “Würdigkeit“, menar sig Kant ha gjort bandet mellan dem så tunt och sprött, att det icke längre utgör någon fara för det etiskas självständighet. Men bandet finnes alltjämt kvar; det är uttänjt, men icke avskuret. Huru liten självständighet det etiska i själva verket äger gentemot det eudämonistiska framgår allra tydligast därav, att begreppet “Glückseligkeit“ förekommer i själva definitionen av det etiska. Det etiska definieras ju såsom det, som gör oss värdiga lycksalighet; men därmed är till och med dess begreppsliga självständighet prisgiven. Och till yttermera visso ingår samma eudämonistiska grundbegrepp i själva formuleringen av det kategoriska imperativet.

Vad som här är särskilt betydelsefullt är, att denna åskådning icke blott är en övergående episod i Kants utvecklingsgång, utan att han fastmer ständigt fasthållit vid denna åskådning. Även om han sedermera, särskilt i “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ tydligare framhäver det etiskas självständighet såsom det “i och för sig“ och “utan inskränkning“ goda, och även om det kategoriska imperativet icke längre framträder i en formulering, vari “Glückseligkeit“ ingår som huvudbegrepp, så är ingenstädes det omtalade begreppsliga bandet mellan det etiska och det eudämonistiska slitet. Just på samma blad i “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, där Kant proklamerar det etiska omdömets självständighet och bestämmer det etiska såsom “ohne Einschränkung gut“ och “an sich gut,“ möter också satsen, att den goda viljan utgör “die unerlässliche Bedingung der Würdigkeit glücklich zu sein“ [3]). Och i “Kritik der praktischen Vernunft“ återvänder begreppet “Glückseligkeit“ på ett ställe i själva definitionen av det etiska; “Die Moral ist nicht

[1]) Kritik der reinen Vernunft (Reclam-Ausg.), sid. 611.
[2]) O. a. a., sid. 613.
[3]) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, sid. 21.

eigentlich die Lehre, wie wir uns glücklich *machen*, sondern wie wir der Glückseligkeit *würdig* werden sollen" [1]).

Men även om det skulle kunna råda någon tvekan, om icke de hittills anförda exemplen på förbindelse mellan det etiska och det eudämonistiska skulle kunna betraktas såsom ännu icke tillräckligt utrensade rester av en tidigare, mera eudämonistiskt präglad uppfattning, så uteslutes varje sådan möjlighet, då härtill kommer, att Kants religionsfilosofi i sin helhet bygger på "det högsta godas" begrepp, och detta åter bestämmes genom förknippningen mellan "Tugend" och "Glückseligkeit". Det högsta goda innefattar nämligen tvenne moment: bonum supremum och bonum consummatum. Nu är visserligen *dygden* det högsta goda i betydelsen av "das *oberste* Gut", bonum supremum; men därför är den ännu icke "das ganze und vollendete Gut". För att detta skall uppnås måste härtill fastmer komma bonum consummatum, som består i *lycksaligheten.* "In dem höchsten ... Gute *werden Tugend und Glückseligkeit als notwendig verbunden gedacht,* so, dass das eine durch reine praktische Vernunft nicht angenommen werden kann, ohne dass das andere auch zu ihm gehöre" [2]). Då denna nödvändiga förbindelse ej kan tänkas *analytisk,* eftersom varken lycksalighetsbegäret får lov att vara "Bewegursache" till dygden, ej heller dygden empiriskt kan gälla som orsak till lycksaligheten, så måste förbindelsen vara *syntetisk.* Men betingelsen och förutsättningen för att denna synthesis skall äga rum, är Guds existens, Gud såsom den, som utdelar den mot dygden proportionerligt svarande lycksaligheten. Frågar man, varför dessa båda *skola* vara förbundna med varandra, får man av Kant ganska svävande svar. Å ena sidan heter det: "Es ist in dem moralischen Gesetze *nicht der mindeste Grund zu einem notwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionierten Glückseligkeit* eines zur Welt als Teil gehörigen ... Wesens" [3]).

[1]) Kritik der praktischen Vernunft (Reclam-Ausg.), sid. 156. Jfr ock sid. 133: „Dass Tugend (als die Würdigkeit glücklich zu sein) die oberste Bedingung alles dessen, was uns nur wünschenswert scheinen mag, mithin auch aller unserer Bewerbung um Glückseligkeit, mithin das oberste Gut sei, ist in der Analytik bewiesen worden".

[2]) O. a. a., sid. 136 f.

[3]) O. a. a., sid. 149 f.

Men å andra sidan betecknas den i det högsta godas begrepp föreliggande förbindelsen mellan dygd och lycksalighet såsom en "Verbindung a priori, mithin praktisch notwendig (moralisch notwendig)" [1]; och vidare skall det vara "*moralisch notwendig,* das Dasein Gottes anzunehmen" [2]), och detta ehuru detta antagande helt vilar på den förbindelse, för vilken det icke finns den minsta grund i den moraliska lagen.

Hela detta begreppsnät — det högsta godas begrepp, de praktiska postulaten o. s. v. — måste spinnas, emedan Kant medelst begreppet "*Würdigkeit*" knöt samman det etiska med det eudämonistiska. Med begreppet Würdigkeit [3]) råkar han in på en tankegång, som är analog med katolicismens förtjänstlära och som innebär en motsvarande fara för det etiska bedömandets självständighet. Liksom för det medeltida katolska tänkandet förtjänstbegreppet hade till uppgift att åstadkomma förbindelse mellan det etiska och det eudämonistiska, mellan goda gärningar och salighet, så står hos Kant begreppet Würdigkeit som — låt vara mindre realistiskt — bindeled mellan dygd och lycksalighet.

Frånsidan till dessa tankar möter oss i den falska riktning, i vilken Kant utvecklar sin rigorism. Det berättigade och betydelsefulla i rigorismen var fordran på konsekvent åtskillnad mellan det etiska och det eudämonistiska. Men nu föres denna tanke vidare, så att det etiska för att bevara sin etiska karaktär måste ske *emot* böjelsen. Visserligen kan även denna nya form av rigorismen delvis förklaras ur intresset att vinna en klar åtskillnad mellan det etiska och det eudämonistiska. Gäller det nämligen att i ett givet fall komma till insikt om, huruvida en handling skett rent "aus Pflicht" eller icke, så är man endast då fullt säker på dess pliktkaraktär, om böjelsemotiven peka i motsatt riktning. Om däremot plikt och böjelse driva åt samma håll, är det svårare att avgöra, huru mycket av handlingen

[1]) O. a. a., sid. 136.

[2]) O. a. a., sid. 151.

[3]) Jfr *värdighets*begreppets liknande användning hos Augustinus såsom förbindelseled mellan sedlighet och salighet: "Nihil mirum est, quod miseri homines non adipiscuntur, quod volunt, beatam vitam. Illud enim, cui comes est, et sine quo nemo ea *dignus* est nemoque assequitur, recte scilicet vivere, non itidem volunt. (De libero arbitrio 1,30).

som är att skriva på pliktens konto, då det ju i detta fall väl låter tänka sig, att redan böjelsen i och för sig, alltså utan varje "aus Pflicht", tillhandahölle tillräckliga motiv för denna handling, under det att det alltid blir tvivelaktigt, huruvida handlingen kommit till stånd, om böjelsen gått i motsatt riktning och plikten vore det enda motivet, som talade till förmån för densamma. Kort sagt: enligt Kant *vet* jag endast då, att en handling skett "aus Pflicht" och alltså är etiskt fullödig, när den skett *i strid mot böjelsen,* ty i detta fall återstå inga andra motiv, på vilka handlingen kunde återföras, än allenast pliktmotivet.

Men även om rigorismen i dess nya form delvis kan erhålla sin förklaring ur omsorgen om de etiska motivens renhet och därmed om det etiska omdömets självständighet, så kan den dock ej restlöst förklaras därur. Det är nämligen lätt att inse, att sammanblandningen mellan det etiska och det eudämonistiska samt den falska rigorismen ömsesidigt betinga varandra. Ju mera det etiska uppfattas såsom det, som sker emot böjelsen, desto mera måste denna senare kräva, att även dess anspråk komma till sin rätt inom det högsta goda, som det är vår plikt att förverkliga. Och å andra sidan, ju mer det etiska och det eudämonistiska kommo att samordnas med varandra i det högsta godas begrepp, desto angelägnare blev det att så skarpt som möjligt markera gränslinjen dem emellan. Härigenom fördes Kant alltså till den nya form av rigorism, enligt vilken det är något för plikten karakteristiskt, att den står i strid med böjelsen. Plikten är till sitt begrepp "praktische *Nötigung*, d. i. Bestimmung zu Handlungen, so *ungerne*, wie sie auch geschehen mögen" [1]; den är "innere Nötigung zu dem, was man nicht ganz gern tut" [2]. I stället för att det etiskt goda för Kant ursprungligen är något *annat än* det som går tillbaka blott på böjelsen, blir det härigenom *motsatsen* till det som sker med böjelse.

Vi stå här inför en ganska egendomlig motsats inom Kants tänkande, som kräver sin förklaring. Huru kommer det sig, att Kant, som dock ville göra gällande *det etiska omdömets självständighet* och som vid skiljandet mellan Glückseligkeitslehre och Sittenlehre

[1]) Kritik der praktischen Vernunft, sid. 98.
[2]) O. a. a., sid. 102, 103.

rekommenderar ett förfarande, som icke blott kan karakteriseras som "pünktlich" utan rent av "peinlich" [1]) dock till sist låter dem inträda i en sådan förbindelse, att det etiska i själva verket åter förlorar sin självständighet och eudämonismen återvänder? Och huru kommer det sig, att han, som betonar, att *skiljandet* mellan lycksalighetsprincipen och det etiska *icke betyder motsats* [2]) dock till sist hamnar i en sådan motsats, som uttryckes i ordet "ungerne"? I den moraliska lagen — så förklarar han själv — ligger icke ens den minsta grund till den nämnda förbindelsen. Och dock anser han denna förbindelse nödvändig och självklar, till och med moraliskt nödvändig och förnuftsnödvändig. "Denn der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht teilhaftig zu sein, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte, gar nicht zusammen bestehen" [3]). Brist på överensstämmelse och proportion mellan dygd och lycksalighet måste enligt Kant rent av väcka moralisk indignation. "Ein vernünftiger unparteiischer Zuschauer kann sogar am Anblicke eines ununterbrochenen Wohlergehens eines Wesens, das kein Zug eines reinen und guten Willens ziert, nimmermehr ein Wohlgefallen haben" [4]).

Så mycket är klart, att det måste vara synnerligen starka motiv, som kunna göra sig gällande i en så hård press, då det, som egentligen ligger så stick i stäv med hela Kants åskådning och på varje punkt vållar outhärdlig spänning, dock kan förefalla honom så självklart, att dess berättigande icke ens av honom ställes under debatt.

[1]) O. a. a., sid. 112: "Die Unterscheidung der *Glückseligkeitslehre* von der *Sittenlehre*... ist nun in der Analytik der reinen praktischen Vernunft die erste und wichtigste ihr obliegende Beschäftigung, in der sie so *pünktlich*, ja, wenn es auch hiesse, *peinlich*, verfahren muss, als je der Geometer in seinem Geschäfte".

[2]) O. a. a., sid. 113: "Aber diese *Unterscheidung* des Glückseligkeitsprincips von dem der Sittlichkeit, ist darum nicht so fort *Entgegensetzung* beider, und die reine praktische Vernunft will nicht, man solle die Ansprüche auf Glückseligkeit *aufgeben*, sondern nur, sobald von Pflicht die Rede ist, darauf gar *nicht Rücksicht* nehmen".

[3]) O. a. a., sid. 133.

[4]) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, sid. 21.

III.

I själva verket är det också ytterst starka motiv, som här med elementär kraft tränga sig fram. Vilja vi komma dessa motiv på spåren, så kastas vi tillbaka till mänsklighetens primitiva uppfattning. För det primitiva medvetandet är det karakteristiskt att, försåvitt man där kan tala om det etiska och det eudämonistiska såsom två skilda ting, dessa tänkas stå i nödvändig relation till varandra. Vill man se ett påtagligt bevis härpå, må man blott tänka på de gamla ordspråken, som ju ofta gå tillbaka på primitiv åskådning och vilka ge det etiska en eudämonistisk betoning eller kanske rent av en eudämonistisk motivering.

Ett exempel på denna förknippning eller måhända bättre denna identitet mellan det etiska och eudämonistiska ger oss den primitiva germanska åskådningen, för vilken "nidingen" på en gång är den ärelöse och den olycklige. Så kraftig är begreppsförbindelsen mellan ära och lycka, att V. Grønbech kan konstatera: "Ulykken er ingenlunde en "følge", som kommer hinkende bag efter ugerninger eller vanære. Germanerne venter med fuldkommen sikkerhed, de gør ligefrem regning på, at ulykken før eller senere vil vise sig på det sted hvor vanæren har ladet sig se" [1]).

Det betydelsefullaste exemplet på ifrågavarande förknippning erbjuder den *judiska uppfattningen*, där ju etiken alltid bär eudämonistisk prägel, där huvuddogmat är läran om Guds vedergällande rättfärdighet och där det etiska resp. oetiska förhållandet noga skall motsvaras av lyckan resp. olyckan. Det är här så att säga ett etiskt axiom, att det skall gå den fromme väl och den ogudaktige illa. Och detta axiom hyllas icke blott av den primitiva judendomen,

[1]) V. GRØNBECH: Vor folkeæt i oldtiden. I. Lykkemand og niding, 1909, sid. 181. Jfr och sid. 177: "Med fred og ære følger der fremgang, følger der *lykke*. Men sætningen kan også vendes om til: *lykken* betinger fred og ære". Sid. 179: Nidingsværkets uhyggelige symptomer beror på at lykke og ære er identiske". Sid. 180: For det vi forstår ved: god, from, retskaffen, har Germanerne ikke bedre gengivelse end "lykkelig", "salig" og lignende betegnelser, der i sig rummer både "held" og "rigdom" og "visdom". I de germanske ord for lykke og lykkemand ligger den moralske vurdering sådan at den når som helst kan bringes til overfladen".

utan följer den judiska åskådningen ända upp på dess högsta stadier. Vi må blott tänka på den första psalmen, där den fromme skildras "såsom ett träd planterat vid vattenbäckar, vilket bär sin frukt i sin tid och vars löv icke vissna; och *allt vad han gör, det lyckas väl*". Här är den eudämonistiska färgningen omisskännelig, likaså när det i fortsättningen heter: "de ogudaktiga åter äro såsom agnar, som vinden bortför". Här förutsättes täckningslikhet och fullkomlig proportionalitet mellan det etiska förhållandet och livets lycka, och garantien härför är Guds omutliga rättfärdighet. Men denna åskådning var behäftad med en svårighet. Huru ofta ser det icke ut, som om den bleve vederlagd av erfarenheten. Därför blev det en stående fråga i Israel, en stötesten, som man ständigt måste arbeta på att röja undan: varför går det den gudlöse så väl? Och varför har icke den rättfärdige och fromme mer varaktig lycka? Om Gud är med oss, varför vederfares oss allt detta? Därför måste man ock till sist kämpa med Jobsproblemet utan att kunna giva något verkligt svar därpå.

Vad är orsaken till detta? Helt enkelt, att man utgick från förbindelsen mellan det etiska och det eudämonistiska såsom ett axiom. Men när man utgår från denna förbindelse såsom från något axiomatiskt visst, hamnar man med nödvändighet i det olösliga teodicéproblemet; därom avlägga judendomen och upplysningstiden lika kraftiga vittnesbörd. Skaffar man däremot undan detta falska axiom, denna alltigenom godtyckliga förutsättning, skär man alltså av bandet mellan det etiska och det eudämonistiska, så är problemet i och med detsamma löst, eller rättare sagt, orsaken till att ställa problemet har bortfallit. Vem har sagt, att det skall bestå ett direkt proportionellt förhållande mellan det etiska förhållandet och lycksaligheten? Ligger detta månne inneslutet i det etiska? Är det måhända en det etiska medvetandets egen fordran? I så fall är det ett primitivt etiskt medvetande, som ännu icke kommit till insikt om det etiskas självständighet. Visserligen är det ju sant, och bör i detta sammanhang uttryckligen framhållas, att man i moralpedagogiskt syfte ej helt kan undvara förknippningen mellan det etiska och det eudämonistiska. När man har med en människa att göra, för vilken det etiska värdet ännu icke gått upp, utan som blott känner det

eudämonistiska värdet, blir det visserligen ofta nödvändigt att godtyckligt förknippa dessa båda för att giva henne åtminstone *någon* föreställning om det, som eljest är helt fördolt för henne. Det kan bli nödvändigt att så att säga *översätta* det etiska till det eudämonistiska språket. Men därvid måste man blott alltid komma ihåg, att det är en i grunden godtycklig förknippning man gör, och alltså ej fatta den såsom principiell eller därav bilda något axiom.

Två gånger under historiens lopp har denna godtyckliga förknippning blivit resolut avskuren. Ena gången skedde detta i *urkristendomen,* då den avskar den förbindelse, som hade förelegat inom judendomen. Med några korta ord och helt i förbigående kastas den judiska uppfattningen åt sidan. Då Jesu lärjungar angående en blindfödd man på äkta judiskt sätt frågade: "vilken har syndat denne eller hans föräldrar, så att han har blivit född blind?" så avskär Jesus den till grund för denna fråga liggande förknippningen och svarar, att varken dennes eller hans föräldrars synd var orsaken till hans olycka (Joh. 9 : 2, 3). Och likaledes riktas udden mot den traditionella judiska tanken om den nödvändiga förbindelsen mellan det etiska och det eudämonistiska, mellan synd och lidande i ett ord sådant som detta: "menen I, att dessa galiléer voro större syndare än alla andra galiléer, eftersom de fingo lida sådant?" (Luk. 13 : 2). Sådana enstaka yttranden kunna förefalla tillfälliga. Och dock är det ingen tillfällighet, att kristendomen måste resa sin protest mot den judiska vedergällningstanken och eudämonismen. Det var tvärt om en nödvändighet på grund av den nya gudsbilden. Judendomens etiska åskådning var helt enkelt en konsekvens av dess tanke på gudsgemenskapen väsentligen såsom en rättsgemenskap. När denna tanke med dess proportionerliga avvägande av lön och straff fick vika för kristendomens gudsgemenskap såsom från Gud utgående spontan kärleksgemenskap [1]), så måste ock proportionaliteten mellan det etiska och eudämonistiska falla [2]). Vedergällningsprincipen är ingen etisk princip.

[1]) Närmare härom, jfr A. NYGREN: Filosofisk och kristen etik, 1923, sid. 249 ff., 258 f.

[2]) O. a. a., sid. 312 ff.

Men snart nog var förbindelsen åter där, understödd av återfall till rättsgemenskapens gudsbild inom katolicismen. Nu heter det hos en Thomas ab Aquino, att den gudomliga visheten förbundit det etiska med det eudämonistiska genom ett bindeled, nämligen "människans förtjänster". Här är det, som *Luther* sätter in med sitt etiska storverk, då han beslutsamt *skär av denna förbindelse* och *kastar bort förtjänstbegreppet* såsom i varje avseende odugligt. Man har strängt taget icke förstått något alls av Luthers betydelsefullaste gärning, om man på vanligt sätt betraktar Luthers kamp mot den katolska förtjänsttanken blott såsom ett uttryck för Luthers mörkare syn på människonaturen och för hans pessimistiska uppfattning av människans prestationsförmåga. Fastmer ger hans förkastande av förtjänsttanken uttryck åt den storartade enhetligheten i hans etiskt-religiösa åskådning. Vare sig han anlägger religiös eller etisk synpunkt, så föres han till ett och samma resultat: till förtjänstbegreppets förkastlighet. Vill man rätt förstå den djupaste innebörden i dessa Luthers tankar, måste man därför göra klart för sig, att hans förkastande av förtjänstbegreppet mindre innebär ett omdöme om människan [1]) än ett omdöme dels om den kristna gudsbilden, dels om kristendomens etiska ideal. 1. Från *religiös* synpunkt måste förtjänsttanken förkastas, emedan den förutsätter en undermålig, av kristendomen övervunnen religiös ståndpunkt, rättsgemenskapens gudsbild. Vad förutsätter man om Gud, då man i förhållande till honom talar om förtjänst? Att han är den mottagande, att hans förhållande till människorna är dikterat av deras förhållande till honom, att den kärlek, som han bevisar dem är honom avvunnen. Förtjänsttanken förnekar, att Gud är kärleken, den spontana, sig själv utgivande kärleken och drager ner den kristna gudsgemenskapen

[1]) Ett förkastande av förtjänsttanken, vilket blott grundade sig på människans faktiska svaghet och oförmåga, vore blott ett *relativt* förkastande. Ett sådant förkastande av förtjänsttanken kan nämligen väl stå tillsammans med tanken, att idealet visserligen vore, att människan kunde skaffa sig "förtjänster", men att människan i sitt närvarande tillstånd "tyvärr" är oförmögen därtill. Luther kan aldrig säga: *tyvärr* är människan oförmögen att vinna förtjänst. Hans förkastande av förtjänstbegreppet är *absolut*. Förtjänsttanken måste utrotas, icke blott emedan den strider emot människans empiriska beskaffenhet och prestationsförmåga, utan — en kritik, som går oändligt mycket djupare — emedan den strider 1. emot kristendomens gudsbild och 2. emot dess etiska ideal.

på rättsgemenskapens plan. 2. Men även från *etisk* synpunkt måste förtjänsttanken förkastas, emedan den förutsätter en undermålig, av kristendomen övervunnen etisk ståndpunkt, eudämonismen. När det etiskt goda medelst förtjänsttanken förknippas med det eudämonistiska, förlorar det förra sin ursprungliga karaktär av att vara etiskt gott. Vad förutsätter nämligen den, som talar om förtjänst, angående det etiska idealet? Att det blott är något relativt gott, som eventuellt kan överbjudas. Förtjänsttanken förnekar, att det etiskt goda är något absolut, något i och för sig gott; den känner ej parollen "det goda för dess egen skull", utan drager ner det på det härledda godas plan och gör det falt för eudämonistisk byteshandel.

När Luther i motsats härtill rensar ut förtjänsttanken, så består det från etisk synpunkt så betydelsefulla och revolutionerande i denna gärning däri, att han i och med detsamma fullbordade det snitt mellan det etiska och det eudämonistiska, som gav det etiska dess fulla självständighet. De goda gärningarna äro ej medel till saligheten. Varje reflexion på att det goda skall tjäna till eller göra värdig till något annat berövar det dess karaktär av att vara gott. Så blir det enligt Luther något för det etiska handlandet karakteristiskt, att det är ett oreflekterat, spontant handlande. Men varför skall man då överhuvud göra det goda? Då tjänar det ju ingenting till — mena hans motståndare. Härpå svarar Luther: nej, det goda skall ej göras därför att det skall tjäna till något annat. Det goda skall göras för sin egen skull, blott därför att det är gott. Och vidare: blott det goda trädet, det goda sinnelaget, kan bära verkligt god frukt; men är det gott, så *måste* det också bära frukt utan att fråga efter, vad detta skall tjäna till.

Att Luther kunde giva det etiska en sådan fullkomlig självständighet sammanhänger med att *religionen* hos honom nått full självständighet och autonomi. Dessa båda gå för honom alltid hand i hand med varandra. Huru absolut fri Luther är från varje eudämonistisk bitanke, visar sig kanske allra tydligast i hans tolkning av den nyss anförda första psalmen. Historiskt-exegetiskt sett gör han sig här skyldig till en feltolkning; ty denna psalm är ju uppenbarligen eudämonistiskt stämd. Men Luther är så främmande för en sådan betraktelse, att han inte ens märker, att en dylik tanke här

föreligger, utan använder just dessa ord såsom text för sin anti-eudämonistiska, rent spontana etik. Det gäller att hava en sådan lust till det goda, att detta kommer fram utan några som helst bimotiv, helt spontant och av sig självt liksom trädet bär sin frukt i sin tid, helt enkelt därför att det icke kan annat på grund av sin inre art. "Denn der Glaube lässt sich an kein Werk binden, so lässt er sich auch keines nehmen, sondern, wie der erste Psalm sagt, er gibt seine Früchte, wenns Zeit ist, das ist, wie es kommt und geht" [1]).

Luther kan därför å ena sidan så konsekvent som ingen annan hävda det etiskas självständighet, tillbakavisa varje den minsta skymt av eudämonism, förtjänsttanke, lön- och straffsynpunkter o. s. v. och upprätthålla kravet på absolut rena etiska motiv, och sålunda i denna mening göra gällande den kraftigaste rigorism, utan att därför å andra sidan hemfalla åt den falska rigorismen med dess motsats mellan plikt och böjelse. Tvärt om är för honom blott det sinnelag gott, som blivit så *ett* med det goda, att plikt och böjelse helt enkelt komma att sammanfalla med varandra. Det är just betonandet av det godas spontana karaktär och att det goda måste ske fritt och otvunget och med lust, som hos Luther utesluter på en gång eudämonistiska motiv och falsk rigorism. Ett i detta sammanhang ytterst belysande ord ur Luthers kyrkopostilla må här anföras. "Wo der Mensch sich recht im Herzen ansähe, würde er befinden, wie er solches alles (det goda) *mit Unlust und Zwang* thut, dass er sich vor der Hölle fürchtet, oder den Himmel suchet, wo er nicht auch viel geringers suchet, nämlich die Ehre, Gut, Gesundheit und Furcht der Schande, oder der Schäden, oder Plagen. Kürzlich, er müsste bekennen, dass er lieber anders wollte leben, wo nicht die Folge jenes Lebens ihn erhielte; denn *bloss lauter ums Gesetzes willen thäte er's nicht....* Er erkennet des Gesetzes Meinung nicht, nämlich dass es will *mit fröhlichem, freien, lustigen Willen erfüllet sein.* Gleich als wenn du einen Unkeuschen fragest, warum er das Werk thue; so kann er nicht anders antworten, denn um der Lust willen, die er im Werke hat: denn er thut's weder um Lohn's noch Strafe willen, denket nichts damit zu erwerben, auch

[1]) Sermon von den guten Werken, 1520, § 5.

keinem Uebel damit zu entfliehen. *Solche Lust will das Gesetz auch in uns haben,* dass, wenn du einen Keuschen fragest, warum er keusch sei, soll er sagen: *Nicht um des Himmels und der Höllen willen, nicht um Ehre willen, sondern um desswillen allein, dass mich's zumal fein dünkt und gefällt mir herzlich wohl, ob's gleich nicht geboten wäre.* Siehe, ein solch Herz hat Gottes Gesetz lieb, und thut's mit Lust. Solche Menschen lieben Gott und die Gerechtigkeit, fürchten und hassen nichts, denn die Ungerechtigkeit; aber kein Mensch ist von Natur also geartet. Jene aber lieben den Lohn und Geniess, fürchten und hassen die Strafe und Pein; darum hassen sie auch Gott und die Gerechtigkeit, haben lieb sich selbst und die Ungerechtigkeit“ [1]). Långt ifrån att “ungerne tun“, såsom Kant menar, skulle vara något karakteristisk för det etiskt goda förhållandet, gör alltså Luther gällande, att något verkligt gott ännu icke är förhanden, så länge det icke sker av hjärtats lust och drift, denna lust och drift och spontaneitet, som Luther återför på eller rent av identifierar med den helige Ande. “Der Heilige Geist macht freiwillige Menschen, die nicht aus peinlicher Furcht oder unordentlicher Liebe Gott dienen. Denn alle, die aus Furcht dienen, sind nicht beständig und fest, ohn so lange die Furcht währet; ja, sie sind gezwungen, und mit Widerwillen ihm dienen, also, dass sie, wenn keine Hölle oder Strafe wäre, Nichts dieneten. Also, die auch aus Liebe des Lohnes oder Gutes Gott dienen, sind auch nicht beständig; denn wenn sie wüssten kein Lohn, oder wenn das Gute abgehet, hören sie auch auf. Diese alle haben nicht Freude im Heil Gottes, auch nicht ein rein Herze, nicht einen richtigen Geist, sondern sind ihr eigene Liebhaber über Gott. Die aber aus gutem, richtigem Willen Gott dienen, sind feste in Gottes Dienste, es gehe hier oder dar, suss oder saur; denn sie sind mit einem adeligen, freiwilligem, furstlichem, ungezwungenen Willen fest und beständig gemacht von Gott“ [2]).

[1]) Erl. Ausg. I: X, sid. 87 f.
[2]) Erl. Ausg. III: V, sid. 396.

IV.

Hos Luther har det etiska livet praktiskt brutit igenom till självständighet. Detta är grundvalen och förutsättningen för Kants teoretiska självständighetsförklaring av det etiska bedömandet. Här liksom eljest besannas det, att livet självt går före, och reflexionen över livet följer efter. Kant har skapat den teoretiska formeln för det, som Luther redan erövrat inom det praktiskt-etiska livet. Men det har också visat sig, att Luther i flera avseenden nått längre, än Kant kunnat följa honom.

Då det emellertid föreligger en sådan släktskap mellan Luther och Kant i deras principiella uppfattning om det etiska bedömandets självständighet och om innebörden i det etiskt godas begrepp, så är det icke svårt att förstå, att den evangeliska teologien med förkärlek sökt anknytning till Kant. Men tyvärr har det blott alltför ofta varit vid hans svagaste sidor, man därvid anknutit, t. ex. vid hans lära om "det högsta goda" och vid läran om "de praktiska postulaten". Orsaken till att just dessa punkter valts till anknytningspunkter ligger i öppen dag. Härifrån behövdes det blott ett kort steg för att komma över till teologiens område. Men denna vinst var köpt för ett alltför dyrt pris: eudämonismen tränger in, och både det etiska och det religiösa omdömets självständighet prisgivas. I motsats härtill måste det bli den teologiska etikens uppgift att bygga vidare på den grundval, som blivit lagd genom Luthers etiska reformation.

EDV. VON HARTMANN har en gång fällt det yttrandet, att det blott finns en enda åskådning, som kunde ställas emot hans absoluteudämonistiska etik, nämligen den åskådning, för vilken det etiska är självändamål, "und zwar nicht etwa wegen einer mit dieser Sittlichkeit verbundenen Glückseligkeit der Geschöpfe, sondern ganz unabhängig von dem Glückseligkeitszustand der Individuen". I själva verket förhåller det sig ock så; skall den eudämonistiska pseudoetiken kunna principiellt övervinnas, så kan detta endast ske därigenom att det etiska bedömandets självständighet blir vetenskapligt säkerställd. Någon verklig fara för sin eudämonism väntar sig v. Hartmann emellertid icke från detta håll. Han tillägger: "Auch ist

mir ein ernstgemeinter Versuch zur Durchführung dieses Einfalles nicht bekannt" [1]). Nu kan man visserligen ej med rätt påstå, att tanken på det etiskas självständighet, autonomi och egenvärde ej skulle vara representerad. Och dock ligger det en viss sanning i beteckningen "Einfall". Ty i själva verket har denna grundfråga fått stå alltför mycket i bakgrunden; den har i allmänhet erhållit en alltför knapphändig, tillfällig och sporadisk behandling. Detta "infall" gäller det därför nu att förvandla till principiell insikt.

Vid detta arbete har den teologiska etiken sin självskrivna plats. När den falska förbindelsen mellan det etiska och det eudämonistiska redan tvenne gånger skett inom det praktiskt-etiska livet och i samband därmed det etiskas självständighet blivit nådd, och när det just är inom kristendomens klassiska epoker (urkristendomen, reformationen), som dessa genombrott skett, vem skulle mer än den teologiska etiken vara kallad och skickad att även teoretiskt klarlägga det etiska omdömets självständighet.

[1]) EDV. VON HARTMANN: Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins, 1879, sid. 843 Anm.

SEKELSKIFTETS TEOLOGI

EN ÅTERBLICK

AV PROFESSOR GUSTAF AULÉN, LUND

Ännu i dag kan det understundom talas om "gammal" och "ny", "konservativ" och "modern" teologi som om det vore fråga om tvänne från varandra fullt avgränsade storheter och som om man snart sagt aldrig förrän i denna yttersta tid skulle vetat något om en "ny" och "modern" teologi. Det vore utan tvivel nyttigt, om de som ivrigast ägna sig åt den populära kampanjen om "gammalt och nytt" förskaffade sig något vidare historiskt perspektiv på saken. Redan under medeltiden talades det som bekant om "via moderna". Olika skeden följa på varandra i teologiens värld. Så har det varit tiderna igenom och så kommer det säkerligen att förbliva. Det som är mer eller mindre nytt i dag blir mer eller mindre gammalt i nästa generation. Ofta nog kommer just det som för *ett* släktled ter sig såsom alldeles extra modernt att stå tämligen lågt i kurs för nästa. Kritiken riktas med förkärlek mot det som just den närmast föregående generationen sökt bygga upp. Så stå t. ex. romantikens män mot rationalismens och realismens mot romantikens.

För en mera ytlig betraktelse kan det därför synas som om de olika skedena ett efter annat ginge i graven och deras verk med dem. Motsatserna falla så starkt i ögonen att det kan vilja synas som om där ingen kontinuitet funnes. En djupare inträngande undersökning upptäcker emellertid snart nog att kontinuiteten finns där, oftast i vida högre grad än man närmast skulle tro, samt att intet skede gått spårlöst i graven. Teologiens historia är dock något mera än blott en meningslös följd av varandra avlösande typer eller ett lika meningslöst fram-och-tillbaka: mitt under alla brytningar och kastningar finns där ett inre sammanhang. Varje skede gör sin insats och ger sitt bidrag.

Utan tvivel betecknar tiden omkring och närmast efter sekelskiftet 1800 ett gränsmärke i den evangeliska teologiens historia, tills dato kanske det mest markerade. Reformationens jäsnings- och nydanings-

tid efterföljes snart nog av en skolastik, som kan sägas vara en parallellföreteelse till den medeltida, med vilken den f. ö. har överraskande stora beröringspunkter. Den evangeliska skolastiken förhåller sig till Luther ungefär som den medeltida till Augustinus. Efter den nya skolastiken kommer under 1700-talet en tid, som från teologiens synpunkt skulle kunna kallas skolastikens upplösning. Även här kan man — trots alla djupgående olikheter — tala om en viss analogi till den upplösning av den medeltida högskolastiken, som kom under medeltidens sista skede. För teologiens vidkommande är i varje fall 1700-talet lika litet som den medeltida nominalismens tid någon egentlig nydaningstid. Huvudsträvandet inom 1700-talets teologi går mera ut på att under en ny situation söka rädda vad som räddas kan av den klassiska evangeliska skolastiken: teologien bär prägeln av en ständigt fortgående reduktion.

Däremot måste det sägas, att en ny teologisk period begynner med den av idealismen och romantiken påverkade teologien från 1800-talets början. Schleiermachers namn träder här givetvis i förgrunden. Visserligen har, såsom välkänt är, idealismen och romantiken sina starka rötter i 1700-talet, men den egentligt teologiska nyorienteringen kommer först med det begynnande 1800-talet. Vi möta nu ett nytt och friskt sätt att se på teologiens uppgift, förbundet med ett nytt teologiskt självmedvetande; vi möta också ett försök till ny syntes mellan kristendomen och den allmänna bildningen, ett försök att på den idealistiska filosofiens grund låta kristendomen växa ut till en universell livsåskådning.

Adertonhundratalets teologi är en utomordentligt komplicerad företeelse. En mängd olika teologiska riktningar och strömningar bryta sig här med varandra. Överblickar man det hela, torde man emellertid kunna tala om tvänne huvudskeden. Väl står *hela* 1800-talet under starkt inflytande av den av idealismen präglade nyorienteringen. Det torde med skäl kunna sägas att detta inflytande ännu under 1800-talets senare decennier är vida starkare än man vid första påseende skulle kunna förmena. Kontinuiteten är i själva verket vida större än man skulle kunna tro, då man lyssnar t. ex. till Ritschls skarpa polemik mot den "romantiska" teologien. Men å andra sidan är det icke desto mindre uppenbart nog, att den teologiska situa-

tionen verkligen är betydligt förändrad och att nya teologiska ledmotiv dominera.

Den teologi, som så växte fram under 1800-talets senaste decennier, hade nått sin mognad vid tiden omkring sekelskiftet 1900. Vid ett sammanträde å teologiska föreningen i Uppsala hölls strax efter sekelskiftet ett föredrag om Harnacks då nyss utgivna bok Das Wesen des Christentums. Föredragshållaren jämförde Harnacks bok med Schleiermachers hundra år tidigare utgivna Reden och förmenade, att vi också här hade att göra med en skrift som bebådade en ny tid. Sannolikt instämde flertalet bland de yngre närvarande i denna teori. Den har emellertid ingalunda verifierats av den följande historien. I själva verket var det här icke fråga om signaler till något nytt — det som bjöds var långt mera en klar och i sitt slag glänsande framställning av det som var karakteristiskt för den teologi, som mognat vid sekelskiftet och som då intog en dominerande ställning. Det var mera en avslutning än en nybegynnelse.

I. KARAKTERISTIK AV SEKELSKIFTETS TEOLOGI.

Programmet för denna "sekelskiftets teologi" torde kunna sammanfattas i tre slagord: kristendomen skall förstås 1) historiskt 2) personligt och 3) etiskt.

1. Kristendomen skall förstås historiskt.

Det senare 1800-talet är den tid, under vilken det metodiskt-kritiska utforskandet av kristendomens historiska urkunder på allvar tar fart. Vi bevittna ett oerhört uppsving inom den exegetiska forskningen. Dogmhistorien bearbetas från nya fruktbärande synpunkter och inträder som en central teologisk disciplin. Slutligen framträder den allmänna religionshistorien och vill insätta kristendomen i ett större sammanhang. Hela denna vittomfamnande historiska forskning besjälades av en energisk företagaranda. Man är — på goda grunder — medveten om att man håller på att erövra ny mark och bryta ny väg. Teologiens tyngdpunkt ligger under denna tid helt och hållet på den historiska forskningen. Detta visar sig icke minst däri, att

de systematiska framställningar, som nu se dagen, i regel till hälften eller mera ha dogmhistorisk prägel.

Hela kristendomsuppfattningen blir bestämd av denna starka koncentration på den historiska forskningen. Frågan om vad kristendom är besvaras med en energisk hänvisning till historien. Tidens lösen är: bort från spekulationer och teorier, till det historiska, konkreta och livfyllda! Närmast har detta lösenord sin udd mot allt det djupgående inflytande som spekulativ metafysik haft alltsedan den gamla kyrkans dagar. Men det har också otvivelaktigt en udd mot det närmast föregående teologiska skedet och dess av "spekulationen" starkt behärskade teologi. Kristendomen kan överhuvud icke förstås med mindre man förstår den i dess historiska egenart. Den kan icke komma till sin rätt, försåvitt man — såsom den föregående teologien i stor utsträckning gjort — vill döma och mäta den med ett på förhand fastställt allmänt religionsbegrepp som måttstock. Det torde icke kunna bestridas att det fanns fog för en dylik opposition — t. o. m. hos Schleiermacher visar sig blott alltför tydligt vilken oerhörd tyngd hans på förhand fastställda allmänna religionsbegrepp lagt på hans framställning av den kristna tron. Nu kan det visserligen vara tvivelaktigt, om det senare 1800-talet verkligen genomfört denna sin princip och om icke t. ex. både hos en Ritschl och en Herrmann kristendomsuppfattningen faktiskt i en viss grad är bestämd av ett på förhand givet religionsideal. Men även om programmet så skulle vara bristfälligt realiserat, så är det i varje fall ställt med större energi än tillförne.

Frågan om det väsentligt kristna är emellertid givetvis icke besvarad endast genom en hänvisning till historien kontra "spekulationen". Det gällde nu närmast att säga vad i historien som skall betraktas såsom det utslagsgivande. Med hänsyn till detta spörsmål förefanns inom sekelskiftets karakteristiska teologi åtminstone såtillvida en vittgående consensus som man allmänt ville finna det utslagsgivande, det "normativa" i Jesu historiska person. Vare sig man företrädesvis vill betona Jesu "förkunnelse", "lära", "evangelium" eller man i första hand ville hänvisa till hans "sedligt-religiösa personlighet", hans "tro", hans "inre liv", så stod det dock klart att

frågan om "kristendomens väsen" måste avgöras genom en återgång till "Jesu historiska person".

Efter denna måttstock gällde det alltså att bedöma all historisk kristendom. De dogmhistoriska framställningarna behärskas mer eller mindre konsekvent av denna huvudsynpunkt. Den dogmhistoriska utvecklingen kommer då att te sig väsentligen såsom ett avfall från och en förvanskning av Jesu "evangelium", ett avfall som i själva verket begynnt redan med den älsta apostoliska kristendomen. Uppgiften för teologien blir att återgå till Jesu "enkla lära" och att hävda denna i motsättning till "dogmat" och "kyrkoläran". Teologien måste gå reduktionens väg. Reformationen betraktas från denna synpunkt såsom en ljusning — dess betydelse förmenas ligga däri att den till en viss grad företagit en reduktion, men denna reduktion är ofullständig och måste fullföljas ytterligare.

Allt detta förnams såsom något i hög grad förenklande och befriande. Man hade en känsla av att ha befriats från ett olidligt tryck och att åter kunna andas ut i fri luft. Och man fröjdades över att åter ha fått ett klart och samlande program. Det låg förvisso också något sunt och livskraftigt, ja något oförytterligt i detta program med dess hänvisning till det konkreta och livfyllda och dess opposition mot abstrakta teorier och spekulationer. Men på samma gång är det i varje fall numera uppenbart, att programmet bar på vida större risker och svårigheter än man till en början insåg.

Fyra omständigheter må härvid särskilt framhållas. a) Man intog en alltför optimistisk hållning till den historiskt-kritiska forskningen. Till en början åtminstone levde man i den illusionen att det kritiska utforskandet av evangelierna vore programmets bästa stöd. De här mötande svårigheterna ha sedan dess gjort sig förnumna med en oerhörd styrka. Även de som ingalunda äro benägna att intaga någon alltför skeptisk hållning till källorna måste dock erkänna att det i de enskilda fallen kan vara utomordentligt vanskligt — för att icke säga omöjligt — att med säkerhet avgöra vad som går tillbaka till "den historiske Jesus" och vad som stammar från lärjungarnes vittnesbörd.

b) Det visade sig att programmet icke kunde fullföjas utan dels en modernisering av Jesusbilden och dels en utgallring av vissa

sidor av hans förkunnelse. Moderniseringen föll starkt i ögonen, i synnerhet sedan den kritiska exegetiken börjat att lägga avgörande vikt vid det eskatologiska perspektivet i Jesu Guds-rikes-förkunnelse. Kontrasten mellan *denna* Guds-rikes-förkunnelse och det utpräglat etiskt-inomvärldsliga ideal, med vilket sekelskiftets teologi rörde sig kunde icke fördöljas. Samtidigt blev det alltmer uppenbart, att man i själva verket rörde sig med en utgallringsprincip, efter vilken man värderade det historiska stoffet. För detta förhållande gjorde man sig visserligen icke själv klart reda; utgallringsprincipen verkade mera i det fördolda, men dess verkan var tydlig nog. Det utslagsgivande var m. a. o. icke endast det stycke historia, till vilket man hänvisade, icke endast det nakna faktum, att något var — eller förmenades vara — sagt av den historiske Jesus, utan det var också den allmänna religionsuppfattning, som dolde sig bakom värderingen.

c) En svaghet låg också i hållningen till kristenhetens historiska liv. Genom principen att detta skulle bedömas efter i vad mån det sammanföll med Jesu ursprungliga förkunnelse lade man i själva verket en mekanisk och skematisk måttstock på hela den följande historien. Skulle man konsekvent fullföljt denna synpunkt, så skulle bedömmandet svårligen kunnat bliva annat än ett fördömande, alldenstund ju kristendomen aldrig någonsin existerat endast såsom en återupprepning av Jesu förkunnelse. Det säger sig självt att en dylik princip icke gärna låter sig alltför strängt tillämpas, att den tvingar till modifikationer. Men dylika modifikationer kunna givetvis icke undanröja den svaghet som ligger i själva utgångspunkten. Denna visar sig vid närmare granskning vila på tvänne förutsättningar, som icke gärna låta sig upprätthållas: den ena är att man icke klart förmår se kristendomen såsom en levande, växande organism, den andra att man mer eller mindre behärskas av den tvångstanken, att *allt* som kommer s. a. s. utifrån med inre nödvändighet skulle medföra en förvanskning av kristendomens "väsen".

d) Med allt detta är emellertid ännu icke den djupast liggande svagheten berörd. Från rent religiös synpunkt sett ligger nämligen denna däri att det "historiska" betraktelsesättet blir historicistiskt-statiskt: man hänvisar oss, när det gäller trons livsvillkor, till en isolerad punkt i det förflutna. Man hänvisar till en en gång förkun-

nad lära om Gud eller till ett mänskligt religiöst själsliv som en gång levats. Men därmed förkortas trons karaktäristiska perspektiv i tvänne hänseenden: såväl genom den konstruktiva isoleringen som genom den ensidiga hänvisningen till det förflutna. När det gäller den kristna trons livsvillkor är det nämligen aldrig fråga enbart om något förflutet, utan också alltid, och i första hand, om något närvarande — och därför om det förflutna endast försåvitt som detta äger en "transcendent" och "överhistorisk" halt.

2. Kristendomen skall förstås personligt.

"Personlighet" är ett för sekelskiftets teologi synnerligen karakteristiskt slagord. Till det yttersta vill man vaka över att kristendomen fattas på ett "rent personligt" sätt. Kristendomen ligger helt och hållet på det personliga planet. Vad den åsyftar och åvägabringar är personlighetens frigörelse och upprättande. Även i detta avseende vill man anknyta till och fullfölja reformationens insats. Reformationens betydelse ligger, från en sida sett, däri att den gör front mot en mera "opersonlig" och därför lägre kristendomsuppfattning. Det gäller nu för teologien att gå vidare på den här inslagna vägen och att resolut utmönstra allt som icke ligger på den rent personliga linjen.

Programmet utformades emellertid mera i negativ än i positiv riktning. Man var i allmänhet långt mera upptagen med att företaga avgränsningar gentemot allt som kunde inkräkta på och förrycka den "personliga" kristendomsuppfattningen än med att söka utreda dennas positiva betydelse. Det blev framför allt fråga om en kamp mot de faktorer, som man betraktade såsom främmande och ödesdigra för den rent personliga kristendomstolkningen. Kampen gällde särskilt den lagiska auktoriteten, "magien" och "mystiken".

Med största energi förde man frihetens talan gentemot det förtryck, som stammade från en legalistisk samfundsauktoritet. Speciellt riktade sig befrielseverket mot samfundsauktoriteten såsom läroauktoritet: man ville upphäva det tunga tryck som denna lade över de enskildes religiösa liv. Åter och åter inskärptes det därför, att tron icke är detsamma som försanthållande av vissa, med yttre auktoritativ myndighet beklädda "dogmer". I själva verket gällde striden den

den teologiska typ, som utformats av den gamla evangeliska skolastiken, den s. k. ortodoxien. Egendomligt nog brukade man med förkärlek om denna teologi termen "kyrkoläran", ehuru den veterligen icke blivit beklädd med någon "kyrklig" auktoritet.

Polemiken vände sig också, som sagt, mot vad man kallade magi och mystik. Starkt betonades att kristendomen helt och hållet hörde samman med det klart medvetna livet och att därför det mera "naturartade" och "fysiska" betraktelsesätt av gudsnåden, som ofta smugit sig in särskilt i sammanhang med sakramenten, icke ägde någon hemortsrätt inom en kristendom, som ville fullfölja de reformatoriska intentionerna. I "mystiken" såg man slutligen likaledes en fara för en personlig kristendomsuppfattning: mystiken ledde icke till personlighetens frigörelse och upprättelse, utan i stället till dess undergång och utplånande.

Ingen berättigad invändning kan göras mot programmet att kristendomen skall fattas och tolkas "personligt". Det måste tvärtom sägas vara en betydelsefull teologisk gärning att med sådan energi samla sig kring ett dylikt program. Likaså måste det tacksamt erkännas, att den polemik som härav följde gjorde en högst betydelsefull och i den dåtida teologiska situationen rentav nödvändig insats. Det var på det högsta av nöden, att teologien klart bröt med den förtryckande legalistiska auktoritetsåskådning, som utgick från den missuppfattningen att "den rena läran" vore en i det förflutna fixerad, en gång för alla färdig storhet. Och det var icke mindre av nöden att den "personliga" synpunkten hävdades gentemot en naturalistisk "magi" och gentemot en "oändlighetsmystik", som lät personligheten drunkna i gudomens oändliga hav.

Därmed skall det emellertid icke nekas, att den polemiska hållningen också hade sina risker med sig, att den stundom var ovarsam och någon gång drevs in absurdum. Det kan ifrågasättas, om icke den i och för sig berättigade oppositionen mot den "lagiskt-intellektualistiska" trosuppfattningen förbands med ett fördunklande av den kristna trons intellektuella sida. Uppenbart är att polemiken mot den legalistiska auktoriteten mången gång ledde till en verklighetsfrämmande isolering av en enskilde. När t. ex. Herrmann uppställer satsen att var och en enskild själv skall producera sina speciella "trostankar"

har polemiken påtagligen drivits in absurdum och resulterat i ett fullständigt verklighetsfrämmande betraktelsesätt av den enskilde kristnes existensvillkor. Vad "magien" beträffar torde det icke kunna bestridas, att man var alltför snabb att med detta ord stämpla även sådant som i själva verket låg inom "personlighetslivets" linje och att resultatet därför snarast ledde till ett eliminerande av det sakramentalas betydelse för det kristna livet. En liknande invändning kan göras mot behandlingen av "mystiken". Mystik är ett mångtydigt ord. I ivern att komma den gudsbildens innehåll utplånande mystiken till livs förleddes man blott i alltför hög grad att såsom tron ovidkommande "mystik" stämpla även sådant som är vitalt för det kristna troslivet. Det kristna gudsförhållandets innerlighetssida blev lidande härpå och därmed förträngdes i själva verket de "personlighetssynpunkter", som man var angelägen om att hävda.

Allt det nu berörda hör närmast till kampens avvigsida. Vår kritiska granskning kan emellertid icke stanna här. Den måste gå djupare in och taga sikte på själva ledmotivet: den "personliga" kristendom som hävdas. Vi ha givit vårt fulla erkännande åt ett dylikt program. Men vi ha samtidigt nödgats konstatera, att man varit mera angelägen om att utforma programmet negativt än positivt, mera angelägen om att säga vad "personlig" kristendomsuppfattning icke är än att säga vad den är. Denna underlåtenhet medför i själva verket ödesdigra följder.

Den möjliggjorde nämligen en förväxling mellan begreppen "personligt" och "individualistiskt" och därmed en isolering av den enskilde, som icke svarar mot den rol gemenskapen spelar både i fråga om trons uppkomst och dess existens. Detta kan måhända synas vara en orättmätig beskyllning mot en teologi, som från början så starkt accentuerade gudsrikestanken. Det skall heller icke påstås att syftet skulle vara att bereda väg för individualism. Det kunde måhända snarare sägas, att man i själva verket drages dit man icke vill. I detta hänseende förefinnes en viss likhet med den romantiskt-idealistiskt bestämda teologien. Även denna ville, såsom t. ex. Schleiermacher, framhäva gemenskapen (das Gesamtleben) och dess grundläggande betydelse för det kristna livet. Men den lyckades icke effektivt förverkliga detta syfte. Det "individualistiska" motivet

gör sig alltför starkt förnummet såsom ett sprängstoff. Orsaken är ytterst den för romantiken karakteristiska individualitetskulten. Sekelskiftets teologi visar sig i sin "personlighetsteologi" såsom en arvtagare av detta äldre skedes grundsyn. Det inre sammanhanget är här vida starkare än man vid första påseende skulle tänka och än det senare skedets representanter själva skulle vilja erkänna. Visserligen föreligger såtillvida en förändring som det för den romantiska personlighetskulten karakteristiska estetiserande draget är försvunnet, men icke desto mindre kvarstår själva grundsynen: den avgörande tonvikten ligger på människans — andliga — Selbstbehauptung, på hennes självhävdelse och självständighet. Men så snart religionen värderas efter i vad mån den tjänar dylika syften, har den fått en viss egocentrisk anstrykning och därmed är vägen öppen för personlighetstankens förvandling till individualism. Ja, vandringen framåt på denna väg är i grunden ofrånkomlig. Grundåskådningen är alltför litet teocentrisk för att kunna övervinna individualismen.

3. Kristendomen skall förstås etiskt.

Bredvid programorden "historiskt" och "personligt" står slutligen programordet *etiskt*. Måhända skulle man allra hälst bruka sammanställningen etiskt-apologetiskt. Kravet på den genomfört etiska kristendomstolkningen har nämligen en utpräglat apologetisk syftning.

En etiskt stark och sund kristendom vill sekelskiftets teologi förfäkta. Teologien kan endast få röra sig med etiskt kvalificerade utsagor. Intet som icke äger en klart etisk halt har legitim hemortsrätt inom kristendomen. När det t. ex. blev uppenbart att helighetsbegreppet icke sammanföll med motsatsen till det moraliskt onda, utan inneslöt element, som icke rymdes inom den rena etiken, ville Ritschl som bekant icke längre gärna tala om Guds helighet. Givetvis skärper denna exklusivt etiska orientering den ovan omtalade motsättningen till allt vad man här vill innesluta under rubrikerna metafysik och mystik.

Såsom redan framhållits ville man med denna etiska orientering tjäna ett apologetiskt intresse. Den andliga atmosfären under 1800-talets sista decennier är bakgrunden till den apologetiska karaktär som sekelskiftets teologi i ovanligt hög grad äger. I en tid då de andliga

värden kristendomen företräder stodo lågt i kurs, förmenade man sig i etiken finna den fasta punkt, till vilken man kunde draga sig tillbaka och från vilken man med framgång kunde försvara sig. En sådan fältplan syntes naturlig och ändamålsenlig, allrahälst som teologien överhuvud var inställd på reduktion, på frågan om vad som kunde och borde behållas. Etiken är det forum, inför vilket kristendomen dömes. Kristendomens höga och rena moral är dess verifikation. Det är typiskt att man med förkärlek stannar vid "det etiska beviset för kristendomens sanning".

Vare det långt ifrån oss att vilja tala ringaktande om det "apologetiska" arbete som här bedrevs. Det hade sina mycket påtagliga förutsättningar i tidssituationen och därmed även sitt historiska berättigande — man må sedan än aldrig så mycket betvivla "apologetikens" förmåga att leda till önskat resultat. Den bästa och den enda för kristendomen värdiga "apologetiken" torde, när allt kommer omkring, vara den som resolut lämnar alla apologetiska bitankar och resolut inriktar sig på att låta saken själv tala, d. v. s. på att låta kristendomens egna grundtankar, dess egen karakteristiska livssyn i klarast möjliga form framträda. Ännu mindre kan det vara befogat att rikta någon anmärkning mot den omsorg om kristendomens etiska sida, som utmärker sekelskiftets teologi. I ljuset av kristenhetens historiska liv må det väl sägas, att ingen omsorg om denna etiska sida kan vara *för* stor. Sekelskiftets teologi ger med denna sin omvårdnad ytterligare ett bevis på att den vill vara en realistisk teologi.

Men huru mycket man än vill "tyda allt till det bästa", torde det dock svårligen kunna nekas att programet hade sina risker med sig, att kravet på att kristendomen skulle fattas etiskt i själva verket resulterade i en starkt eticistisk kristendomstolkning. Själva inställningen gör att det rent religiösa momentet kommer till korta. Det blir icke klart, att i själva verket allt i kristendomen kretsar kring livsgemenskapen med Gud och att det väsentliga är denna gudsgemenskap för dess egen skull. Det blir i stället mera fråga om gudstron på grund av de "värden" som visa sig vara förbundna med densamma. Gudstrons mätes och verifieras därmed efter andra synpunkter än de som äro och måste vara de avgörande för tron själv. Den ställes inför en domstol, som dömer efter andra grundsatser än

trons egna. Därmed anlägges i själva verket ett exklusivt inomvärldsligt perspektiv. Och frågan är om icke detta till sist är ödesdigert — just för de etiska synpunkter som man vill hävda. Kristendomens styrka såsom etiskt-inomvärldslig faktor beror i sista hand icke därpå att den sätter in i världen ett inomvärldsligt mål vid sidan av de andra, utan i stället helt hållet därpå att tron lever i "ett rike som icke är av denna världen".

Styrkan i sekelskiftets teologi ligger i dess inriktning på det historiskt-konkreta, det personliga och det etiska, svagheten däri att betonandet av det historiska leder till historicism, betonandet av det personliga till individualism och av det etiska till eticism.

II. FÖRÄNDRADE RIKTLINJER.

Sekelskiftets teologi tillhör nu det förflutna. Detta betyder icke att den skulle vara spårlöst försvunnen. Så är nämligen alls icke fallet. Jag tänker härvid icke på de mera okritiska eftersägningar, som — stundom t. o. m. med pretention på att säga något nytt — alltjämt kunna förekomma. Utan jag tänker på den faktiska insats som denna kraftigt skurna och i sin art imponerande teologi förmått göra. Helt visst har den genom sin gärning satt djupa spår i teologiens historia. Men detta hindrar icke att sekelskiftets teologi såsom sådan numera tillhör det förflutna. Det är uppenbart att det teologiska tänkandet f. n. löper i helt andra banor och i mångt och mycket intager en ståndpunkt, som är det föregående skedets rakt motsatt. Redan utrymmesskäl förbjuda mig i detta sammanhang söka ge en skildring av den närvarande teologiska situationen. Denna har f. ö. ingalunda samma enhetliga prägel som den vid sekelskiftet dominerande teologien hade. Den sluter inom sig vida större olikheter och motsättningar. Vad jag här till sist vill försöka är endast att markera några "förändrade riktlinjer", som synas mig betydelsefulla och som i sin mån kunna bidraga till att kasta ljus över det skede, vilket ligger närmast bakom oss.

1. Den dynamiskt-dramatiska grundsynen.

Kristendomen skall förstås dynamiskt-dramatiskt. Försåvitt man verkligen inifrån skall kunna *förstå* kristendomen, måste det statiskt-historicistiska betraktelsesättet övervinnas därigenom att kristendomen verkligen får ses såsom den levande andemakt den är. Det evangeliska lösenordet om Fadern, som verkar "ännu alltjämt", måste få oavkortad giltighet. Det är en illusion att Kristi faktiska betydelse skulle klarast framträda och bäst hävdas därigenom att all tonvikt lägges på "den historiske Jesus" såsom en isolerad företeelse. Hans verkliga och förblivande betydelse kan endast då komma i dagen, när Kristus ses inställd i det andliga livssammanhang, där han faktiskt står inställd, och när ljuset därmed faller över den väg, på vilken gudsviljan förverkligar sig själv, och över dess segrande genombrott i vårt släktes liv. Det väsentliga i kristendomen, det som ger den dess liv, är den av kristusgärningen präglade och bestämda andliga "dynamis" (för att tala med aposteln Paulus), den dynamis, som går sin väg fram genom tiderna och släktena och som gör sig förnummen överallt, där människohjärtan brytas, betvingas och vinnas av den gudomliga kärleksviljan.

Det hjälper icke att endast på ett statiskt sätt hänvisa till ett isolerat stycke förgången historia, ty historien blir då i själva verket livlös. Och hela kristendomssynen blir då till sist "intellektualistisk", hur mycket man än månde värja sig däremot. "Intellektualismen" övervinnes endast därigenom att "gudsuppenbarelsen" icke fattas endast såsom något inom en viss förfluten historia instängt, utan i stället såsom en levande, i det närvarande alltfort verksam, nyskapande makt.

Men kristendomens livssyn är icke bara dynamisk utan också samtidigt dramatisk: den ställer oss inför ett drama, utspelat mellan gudsviljan och det i tillvaron som står densamma emot. I fråga om den dynamiska livssynen har den äldre romantiskt-idealistiskt bestämda teologien ett företräde framför sekelskiftets. Det dynamiska perspektivet gav åt denna teologi den livfylldhet den onekligen ägde. Men dess stora grundbrist var, såsom vi icke minst kunna se hos Schleiermacher, att den saknade sinne för det dramatiska perspek-

tivet. Dess livssyn var dynamiskt-evolutionistisk och icke dynamiskt-dramatisk. Den inramade kristendomen i en konsekvent genomförd monistisk världsåskådning och förlorade därmed blicken för huru gudsviljan i själva verket går sin väg fram genom segrar över motstånd. Härigenom blev den icke nog realistisk. På ett verklighetsfrämmande sätt såg den på tillvarons liv: den lade en förskönande slöja över det i tillvaron som står gudsviljan emot. Och den beaktade icke tillbörligt vad det betyder för kristendomens livssyn att den gudomliga kärleksviljan nödgats gå Korsets väg.

Det dynamiskt-dramatiska perspektivets företräde framför det historicistiskt-statiska ligger framför allt, såsom av det föregående framgått, däri att den ger ett mera verklighetstroget uttryck åt det religiösa livsläget. Men det möjliggör på samma gång en friare och rikare syn. Denna sida av saken kan här endast ytterst flyktigt beröras. Friare och mera vidhjärtat kan man nu se ut över kristenhetens historiska liv. Det blir icke längre tal om att mäta detta kristenhetens liv efter någon yttre måttstock eller att kräva ett stereotypt reproducerande av det en gång givna. Överhuvudtaget blir icke längre frågan om någots historiska ursprung utslagsgivande för dettas kristna legitimitet; det avgörande blir i stället frågan om och i vad mån det som växer fram är uttryck för och låter sig tagas i den kristna andemaktens tjänst. I det nu sagda ligger redan att man på samma gång vinner en frimodig hållning till den historiskt-kritiska forskningen. Denna innebär en dödlig fara för all ensidigt historicistisk åskådning. Lägges all tonvikt på "den historiske Jesus" såsom trons grund, så måste det uppenbarligen vara ett livsvilkor att bestämt kunna avgöra vad som går tillbaka på och vad som icke går tillbaka på honom. För den dynamiskt-dramatiska åskådningen kan det icke vara någon livsangelägenhet hur dylika rent historiska frågor besvaras. Det för tron i sista hand avgörande är icke de många svårlösta och delvis olösliga historiska ursprungsfrågor som här möta, utan själva innehållet, förkunnelsens egen makt. Icke ens *det* kan vara någon livsangelägenhet att söka avgöra var gränsen går mellan Jesu självvittnesbörd och lärjungarnes trosvittnesbörd. Huvudfrågan — från trons synpunkt — är nämligen i sista hand icke vad Jesus menat om sig själv och sitt livsverk, utan vad

Gud menat och menar med honom och hans livsverk. Och detta senare — eller m. a. o. kristusgärningens gudomliga mening och betydelse — står för trons öga fram i en genomskinlig klarhet, som är oberörd av alla historiskt-kritiska undersökningar.

2. En ny syn på den kristna gemenskapens betydelse.

Kristendomen måste i sanning förstås "personligt": det gäller Gud och själen — intet annat. Men "personligt" får icke förvandlas till "individualistiskt". Sker detta, blir hela kristendomstolkningen på ett egendomligt sätt abstrakt och verklighetsfrämmande. Den isolerande individualismen är ingalunda, såsom man stundom föregivit, den evangeliska kristendomens styrka, utan i stället en på dess livskraft tärande kräftskada.

Kristendomen är till såsom en levande andemakt, såsom ett levande, ständigt fortgående andesammanhang. I detta andesammanhang blir den enskilde inställd, han får del av dess rika skatter. Kristet liv är ett liv, som födes *av* denna gemenskap, lever *i* den och *för* den. Varken troslivets tillblivelse eller dess existens låter sig isoleras från den kristna gemenskapen.

Det blir alltid verklighetsfrämmande att resonnera om det kristna troslivets tillblivelse som om den enskilda människan stode där isolerad med "den historiske Jesus". Vi *äro* i själva verket aldrig ensamma med ett stycke föregången historia. Det verklighetsfrämmande ligger däri, att man här mellan oss och Kristus ställer *ett vacuum som icke finnes*. Man klarlägger icke Kristi betydelse för det kristna troslivet genom att isolera den historiske Jesus. Det är vitalt för det kristna troslivet att detta knytes icke bara till ett stycke föregången historia utan också och framför allt till den Kristus, som i och genom sin andes makt är verksam i, präglar och i ordets djupaste mening *bär upp* det kristna andelivet.

Liksom den kristna tron vinner liv i och genom det kristna levande andesammanhanget, så har den också sin existens i och genom detta. Icke bara så att den kristna tron här hämtar näring och själaföda. Icke bara så att det kristna livet växer och stärkes, ju mera det får del av "de heligas gemenskap". Utan också så att detta kristna liv heltigenom är ett liv *för* den sig vidgande kristna

gemenskapen. Här är icke rum för någon individualistisk isolering, präglad av omsorg om den egna individualiteten; här är varken rum för någon estetiserande personlighetskult eller för något mer eller mindre egocentriskt kretsande kring den egna självständigheten och självhävdelsen, icke ens för någon isolerad och isolerande gudsnjutning. Ligger det i den kristna trons väsen att vi gripas och betvingas av den suveräna gudomliga kärleksviljan och därigenom — för att tala med Luther — "tagas ut ur vår egen åsyn och ställas utanför oss själva", så innebär all livsgemenskap med Gud eo ipso ett insättande i den gudomliga kärleksviljans arbetsuppgift, delaktighet i det hårda dagsverke, som denna kärleksvilja har att uträtta i människosjälarnes värld.

Faran för en isolerande och därmed sönderfrätande individualism har sedan gammalt varit stor inom den evangeliska kristendomen — oaktat en dylik ingalunda står i samklang med reformationens djupaste intentioner. Den evangeliska teologien har också vid upprepade tillfällen mer eller mindre instinktivt, mer eller mindre medvetet känt nödvändigheten av att sätta sig till motvärn mot den individualistiska upplösningsprocessen. Till en viss grad gäller detta både om det äldre 1800-talets teologi och om den teologi, som vi här benämt sekelskiftets. Men hur mycket än den romantiskt-idealistiskt bestämda teologien talade om "das Gesamtleben" och hur mycket än sekelskiftets teologi kretsade kring gudsrikestanken, torde det på goda grunder kunna sägas, att ingendera klart genomskådade den individualistiska tankegångens verklighetsfrämmande karaktär eller ledde fram till någon djupare insikt i den kristna gemenskapens konstitutiva betydelse för det kristna troslivet.

Gäller det att efterforska de fördolda orsakerna till den omtalade individualismens härjningar inom evangelisk kristendom, torde måhända framför allt följande tvänne faktorer böra beaktas. För det första har teologien lidet av benägenheten att förväxla kravet på omedelbarhet i gudsförhållandet, resp. kristusförhållandet, med en isolerande individualism. Man har framhållit såsom ett lösenord för evangelisk kristendom att ingenting får "stå emellan" Gud och själen, Kristus och själen. I själva verket är denna formulering dubbeltydig. Å ena sidan kan man, i överensstämmelse med den evangeliska

kristendomens välförstådda intressen, vilja säga, att icke någon tredje faktor — såsom kyrkan, den kristna gemenskapen — *på så sätt* får "stå emellan", att den på ett eller annat vis övertar ansvaret, fördunklar avgörelsen och leder blicken till något annat än till Gud och den i Kristus mötande gudomliga kärleksviljan. Å andra sidan kan formuleringen blott alltför lätt leda till ett undanskymmande av den roll den kristna gemenskapen faktiskt spelar och måste spela för det kristna troslivet — tanken ledes då raka vägen till en verklighetsfrämmande individualism. I ena fallet gäller alltså oppositionen ett visst sätt att fatta det kristna samfundet och den enskildes förhållande till detta, i andra fallet gemenskapstanken såsom sådan. Denna teologiens sammanblandning av tvänne olika ting eller glidning från det ena till det andra med åtföljande oförmåga att se, hurusom gudsviljan alltid verkar "omedelbart" där den verkar med den kristna gemenskapen såsom "medel", har åstadkommit mycken dunkelhet och banat väg för mycken upplösande individualism inom evangelisk kristendom: när man *velat* bekämpa romersk institutionalism och förtjänstlära har man letts till att bekämpa själva grundvalarne för det kristna livets existens.

För det andra har det inom den evangeliska teologien sedan gammalt förelegat en viss fara för isolering eller — rättare sagt — inskränkning av gudsgemenskapen. Redan den terminologi, som från början nyttjades — tro och goda gärningar — hade sin uppenbara risk med sig: själva uttrycket "goda gärningar" ledde — såsom A. Runestam påpekat — lätt tanken till att det här skulle vara fråga om något för det kristna troslivet sekundärt. Det blev icke omedelbart klart, att det icke gives någon gudsgemenskap som icke i och med detsamma är delaktighet i den gudomliga kärleksviljans alltjämt fortgående gärning, att trons liv i själva verket präglas och måste präglas av kärlekens offrande och sig själv utgivande gärning. Så kom vägen att, även från denna utgångspunkt, öppnas för en från det kristna gemenskapslivet mer eller mindre isolerande individualism — tvärtemot reformationens, i varje fall mot Luthers djupaste intentioner.

3. Teocentrisk kristendom.

Ett lösenord sådant som detta kan vara mångtydigt. Det har ofta brukats i senare tid och man har då onekligen kunnat lägga in däri än ett än ett annat. Man har t. ex. kunnat tala om teocentrisk kristendom så som om detta skulle betyda någon slags från människolivet avskild "supranaturalism" i gammal pseudo-metafysisk stil, så som om gudsviljan skulle göra sig gällande utan mänskliga redskap. Man kunde därför möjligen ställa sig tveksam angående lämpligheten av att använda ordet. Men å andra sidan må det väl sägas, att missbruket icke upphäver bruket. I själva verket ger själva ordet en nog så klar och tydlig signal. Det säger oss uppenbarligen att i kristendomen allt kretsar eller i varje fall måste kretsa kring Gud och kring honom allena. När vi här vilja tala om en "teocentrisk" kristendom, betyder det icke att vi skulle vilja föra en kvasifilosofisk metafysiks talan, utan det betyder i stället att vi vilja göra en alldeles bestämd utsaga om dels det kristna troslivets och dels den kristna gudsbildens karaktär.

Vad lösenordet teocentrisk kristendom vill säga oss blir alltså för det första att i det kristna troslivet gudsgemenskapen är det allt behärskande och sitt eget ändamål. Avsikten är att slå vakt om det rent religiösa perspektivet. Kristendomen kan icke tolkas på ett eticistiskt sätt, icke så att den blir väsentligen eller enbart etik. Den rymmes icke i enbart etiska kategorier. Huru "etisk" kristendomen än i sitt innersta väsen är, så är den dock först och sist religion, gudsgemenskap. I trons värld är Gud A och O, begynnelsen och änden, och alla trons utsagor äro utsagor om Gud och om honom allena.

Denna trons "teocentricitet" står nu först och främst på vakt mot alla mer eller mindre eudemonistiskt färgade tankegångar, som kunna vilja smyga sig in. Gudsgemenskapen är självändamål. Den låter sig icke degraderas till medel för något annat, vore det än så högt. Den låter sig icke heller dömas inför något annat forum. Kristet trosliv betyder icke att vi taga Gud eller gudsidén i vår tjänst, utan i stället att den suveräne Guden betvingar oss och tar oss i sin tjänst. Trons inriktning och trons sökande är icke en inriktning på

och ett sökande av någon vår självständighet och självhävdelse, utan helt och hållet en inriktning på och ett sökande av Gud och hans "rike". Här gäller oavkortat ordet om att "*först* söka Guds rike". Väl innebär den kristna gudsgemenskapen en "personlighetens" frälsning och upprättelse. Men det förhåller sig här med "personligheten" som det brukar heta om lyckan: den flyr sin kos, när man inriktar all sin strävan på att vinna den. Kristendomens grundlag är att livet "vinnes genom att mistas". "Livet" vinnes därigenom att vi "tagas bort ur vår egen åsyn", övervinnas och betvingas, få ett nytt centrum, en ny herre.

Icke minst må det framhållas, att det väsentliga icke är en ny världsbetraktelse, en ny syn på tillvaron, utan den gudsgemenskap, som består i gudsviljans herradöme. En bristande teocentricitet visar gärna sina verkningar däri att det avgörande tenderar till att bliva den nya världsbetraktelsen. En dylik tendens visar sig såväl hos den romantiskt-idealistiskt bestämda teologien som inom det senare 1800-talets och sekelskiftets. Hos Schleiermacher yttrar den sig så att "die Erlösung" till sist hotar att bli en förvandling i sättet att se på tillvaron: ett genomskådande av tillvarons absoluta beroendeförhållande av allkausaliteten, en insikt om att det som synes störa detta beroendeförhållande i själva verket endast skenbart gör detta. Hos Ritschl framträder en analog tendens i den tonvikt som lägges på människans "världsherravälde". Hos Herrmann kan tron bestämmas såsom till sin form lydnad och till sitt innehåll tillit till det godas makt. Även från denna synpunkt visar sig sammanhanget mellan den romantiskt-idealistiska teologien och "sekelskiftets" vara starkare än man vid första påseende skulle förmoda.

För det andra accentuerar den teocentriska tankegången ett visst bestämt drag i gudsbilden: den hävdar, såsom redan i det föregående framskymtat, Guds suveränitet. Det dynamiskt-dramatiska perspektivet är ägnat att framhäva den kristna gudsbildens levande drag: den gudomliga kärleksviljan går sin väg fram genom övervinnande av det som står densamma emot. Den risk, som här eventuellt kunde föreligga för att gudsviljan skulle neddragas i kampens och motsättningarnas värld, upphäves genom den teocentriska tankegångens hävdande av Guds majestät.

Inom den senaste teologien har man, som bekant, ofta med särskild energi framhävt tanken på Guds "helighet". Det är uppenbart, att "heligheten" då just vill slå vakt kring Guds majestät. Deus majetatis är den outgrundlige Guden. Vi ha honom icke i vårt våld, icke heller i vår tankes. Han är den ofrånkomlige Guden: vi välja honom icke på grund av det eller det skälet — han är den som betvingar oss, den som drar till sig och stöter bort, och som därvid går sin väg fram i suveränt majestät.

Men denna "helighet" är icke, får icke vara något från kärleken skilt eller ens med denna sidoordnat. Det outgrundliga är icke en rest, som återstår sedan vi fattat något av Guds "väsen". Att fatta något av den gudomliga kärleken är tvärtom just att ställas inför den Outrannsaklige. Den gudomliga makten är icke någonting "bakom" den gudomliga kärleken eller något annat än denna. Den kristna tron vet icke av någon annan Gud än deus caritatis. Men allt samlar sig kring detta enda: deus majestatis är deus caritatis.

TEOLOGISK LITTERATUR

ANGLIKANISMEN VID SKILJOVÄGEN

KNOX, W. L.: The Catholic Movement in the Church of England (London 1923).

Liberal Evangelicalism. An Interpretation. By Members of the Church of England. (1:sta uppl. 1922).

RAWLINSON, A. E. J.: Authority and Freedom. The Bishop Paddock Lectures for 1923. (London 1924).

Sistlidet år timade inom Englands kyrka tvenne dödsfall, åt vilka det är frestande att giva en symbolisk tolkning. Med Henry Wace, dean of Canterbury, gick måhända den ensidigt protestantiska och rätt så intoleranta lågkyrkligheten av äldre typ i graven. Skulle H. Rashdall's, den grundlärde humanistens, bortgång ha en liknande betydelse för en liberal kristendomsuppfattning, som på engelsk mark har sina rötter i 1700-talets rationalism, men kanske lika mycket hos Erasmus? Denna typ är icke identisk med den victorianska tidens bredkyrklighet, karaktäriserad av namn som Arnold, Kingsley och Maurice — en typ, som nu jämväl hör till det förgångna, ehuru den likaväl som den rationalistiska lämnat sitt arv till den modernism, som i nutiden kommer till tals på Churchmen's Union's konferenser och i tidskriften The Modern Churchman. Denna modernism besitter tvivelsutan en ganska hög grad av vitalitet, men den tynges av en väl stor barlast av förlegade frågeställningar, och lider brist på religiöst bärkraftiga och positivt skapande tankar, så länge den väljer att renodla sin egen intellektualistiska linje. Men jämte de två nyss antydda riktningarna går en annan på gravens brädd: det är den gamla, statiska högkyrkligheten, som troget, men ensidigt förvaltat det traktarianska arvet: det finnes ingen plats längre för den lärda vädjan till ett orubbligt förflutet.

Om dessa riktningar höra till det förgångna, kunna de tre arbeten, som ovan anförts, tjäna att beteckna de livskraftigaste av riktningar, som äro verksamma i nutidens engelska kyrkoliv: den radikalt anglo-

katolska, den liberalt evangelikala och den liberalt katolska. Mången skulle till dessa vilja lägga den modernistiska, men av skäl, som redan antytts, synes denna kunna få en större betydelse endast i den mån den ingår förbund med någon av de religiöst bärkraftiga huvudriktningarna inom anglikanskt fromhetsliv. Och de tre anförda arbetena visa samtliga, ehuru i mycket växlande grad, spår av sådan påverkan.

I Wilfred Knox, son till en känd protestantisk biskop, broder till en knappast mindre bekant konvertit till romanismen, själv medlem av Den gode herdens oratorium i Cambridge och en av rörelsens själfullaste yngre förkunnare, har den radikala anglo-katolicismen fått en icke föraktlig uttolkare. Han är fri från vissa enklare profeters agitatoriska överdrifter och han har en uppfattning av kristendomens äldsta historia, som vilar på en aktningsvärd beläsenhet. Allt sedan *Lux Mundi's* dagar har den historiskt-kritiska bibeluppfattningen vunnit hemortsrätt i den högkyrkliga skoltraditionen, även om man naturligt nog visar en stark böjelse för att välja till höger, så ofta två alternativ ännu stå bredvid varandra, och har svårt att fördomsfullt bedöma sådana frågor, där kyrkouppfattningens grundvalar beröras. Hos Knox kommer detta särskilt fram i bedömandet av pastoralbrevens äkthet. Även hans uppfattning av episkopatets uppkomst är i alltför hög grad bestämd av den traktarianska historiekonstruktionen. Arbetets syfte är emellertid icke i första hand att ge en historisk sammanfattning: det är en historiskt orienterad programskrift, som vill framställa och motivera den "katolska" riktningens uppfattning, sådan denna utbildats i den samtida engelska kyrkan. Kärnpunkten blir därför här i första hand den innebörd, som det "katolska" idealet äger för författaren. Det framgår snart, att detta icke är ett kyrkopolitiskt ideal, som kan bestämmas enbart av prejudikat ur det förgångna: det är framför allt ett religiöst ideal. Däri ligger både dess styrka och dess svaghet. Den "katolska" fromhetstyp, som äger författarens lidelsefulla hängivenhet, blir också hans slagruta för att bedöma både forntidens och samtidens religionsbildningar. Men detta ideal är den asketiska övningsreligionens, sådant det utbildats framför allt inom den av motreformationen bestämda romerska kyrkan — Knox tvekar ej att direkt utsäga detta —, och det når sin fullkomning egentligen endast i klosterlivet. Andra fromhetsriktningar kunna därför blott tillerkännas ett relativt berätti-

gande inom kristenheten. Och mätaren på en kyrkoforms, en läras, en rits berättigande blir först och sist dess förmåga att fostra detta asketiska helighetsideal. Häri visar sig Knox vara en direkt fortsättare av den tankegång, som inom Englands nyare kyrkohistoria med oförliknelig energi och ensidighet formulerats av W. G. Ward i hans *Ideal of a Christian Church.* Liksom denne måste Knox föras till ett nära nog obegränsat accepterande av den romerska kyrkans devotionsformer. Den heliga jungfruns syndfrihet är för honom en "kristen lära" rätt och slätt. Det prästerliga celibatet har i honom en anhängare. Han accepterar sakramentens sjutal, och finner i den rätt tolkade transsubstantionsläran det konsekventaste uttrycket för tron på den reala närvaron i nattvarden. Att denna inom modern anglikanism liksom på medeltiden lett till föreställningen om det gudomligas lokalisering i hostian även utom kommunionen och gjort det reserverade sakramentet till andaktens riktpunkt, har för honom intet skrämmande. Kommunionen *sub una specie* är ingen oöverkomlig svårighet. Med den mystiska övningsreligionens metoder är han förtrogen. Men det kanske framför andra dominerande intresset är det sakramentala. Detta har — här som ofta på anglikansk mark — sin bakgrund i inkarnationens tanke: det andliga verkar genom det materiella — det är hela människan, som lyfts upp inom det gudomligas sfär. Utan kyrkans sakrament kan man ej äga visshet om delaktighet i nåden — även om det är sannolikt, att Gud i övermåttet av sin godhet förlänar nåd även på andra vägar. Sakramentalismen åter står i innerligaste samband med den asketiska övningsreligionen. Att ha undergräft båda, är reformationens stora grundfel — om också denna kan i viss mån begripas utifrån den senmedeltida kyrkans tillstånd.

Av det sagda torde framgå, att Knox' bok från evangelisk synpunkt är ett ganska beklämmande aktstycke. Men den har förtjänsten att genom sin klarhet och energi tydligt ådagalägga den fundamentala motsägelse, som den radikalt anglo-katolska ståndpunkten gömmer: den vilar på ett sekteriskt katolicitetsideal. En modern romersk-katolsk historieskrivare har förklarat, att anglikanismen aldrig tydligare visat sin protestantiska karaktär än hos denna riktning, som efter behag utväljer vad som passar den i det romerska kyrkoväsendet, samtidigt trampande det egna samfundets auktoritet under fötterna. Genom att på den kritiska bibel- och historieuppfattningens område ha i princip erkänt det förutsättningslösa sanningsökan-

dets berättigande har den riktning, som Knox representerar, rest en oöverkomlig mur mellan sig och påvedömet — huru mycket han än försöker att förringa betydelsen av den romerska kyrkoauktoritetens bibelkritiska diktamina. Den enda kyrkoauktoritet, han i grunden erkänner, bestämmes av den självvalda religionstypens krav. Men trots dessa och andra motsägelser, måste man räkna med denna radikalt anglokatolska typ i galleriet av kristna fromhetsriktningar. Den har visat sig äga en storartad energi och expansionskraft. Och äro innerlighet och självuppoffrande hängivenhet mätare på en fromhetstyps värde, kan denna icke ringaktas. Den kan för andra riktningar tjäna som en nyttig erinran om att långvarig försummelse av den religiösa övningen, av asketisk och sakramental religion till sist kan leda till ödesdigra omslag. De svara dock mot ofrånkomliga behov i människans religiösa utrustning. Ej heller får det glömmas, att Knox' bok har partier av stort djup och skönhet. Med hans tankar om uppenbarelsens ekonomi som formen för den tidlösa gudomens projektion i tiden måste anmälaren bekänna sig hysa en djup sympati.

Med den andra av de här anförda arbetena komma vi i en helt annan atmosfär, där vi andas friare och möta förtrogna tankar. Den nyare evangelikalismens teologi har ett flertal beröringspunkter med den senaste generationens tänkande inom Sveriges kyrka. Men olikheterna äro tillräckliga för att stimulera tanken. Och det är mot den engelska traditionens bakgrund, som essaysamlingen *Liberal Evangelicalism* bör ses. Då den först utkom år 1922, betecknades den av Inge som den yngre evangelikalernas *Lux Mundi:* den innebär en liknande frigörelse som den "liberala katolicismens" programskrift av år 1889. Liksom denna samlings författare, Gore, Scott Holland, Talbot och andra strävade att förmäla den högkyrkliga traditionens religiösa grundtankar med den kritiska bibelforskningen och det nyare tänkandet, så vill denna bok för evangelikalismens räkning åstadkomma en liknande uppgörelse. Den vill visa, att den tradition, i vilken dess författare fostrats, kan frigöras ur den bokstavsbundna biblicism, som alltför länge hållit den fången, och att dess djupaste värden genom frigörelsen blott kunna vinna i kraft. Starkast betonas detta måhända i den avslutande uppsatsen *The Future of the Evangelical Movement* — vars författare E. W. Barnes, riktningens kraftigaste intellekt, sedermera bestigit Birmingham's biskopsstol, där han just nu är invecklad i en häftig kon-

trovers med några anglokatolska präster. Men det principiella erkännandet av den kritiska bibeluppfattningens berättigande ställer den liberala evangelikalismen inför det ofrånkomliga kravet att finna en ny auktoritativ grundval för sitt system. Uppgiftens svårighet från evangelikalismens förutsättningar har väl fördröjt den ofrånkomliga uppgörelsen. Problemet är gemensamt för den evangeliska kyrkan i dess helhet, och dess lösning måhända den samtida teologiens angelägnaste uppgift. Det behandlas här av canon Guy Rogers (tillika redaktör för samlingen i dess i helhet) i uppsatsen *Religious Authority*. Efter att ha skisserat den äldre evangelikalismens försök att komma tillrätta med auktoritetsproblemet och förhållandet till kyrkans former och ordningar formulerar han sin egen ståndpunkt. Det ligger i sakens natur, att evangelikalismen här icke kan bjuda en lösning efter så klara linjer som anglokatolicismen — ehuru, som vi sett, denna just ifråga om auktoritetsproblemet har en nog så omotsägelsefull ställning; men den kan kräva konformitet med vissa yttre normer, under det att "det hör till evangelikalismens väsen, att frihet bör eftersträvas inom vida gränser, och att sträng uniformitet är farligare än omväxling". "Den enda, suveräna och enastående auktoriteten . . . är Guds människovordna liv, uppenbarat, frälsande och behärskande världen i Jesus". Jesu levande auktoritet i stället för bokens, eller institutionens, är alltså den unga evangelikalismens lösen. Men närmast därefter, först och i enastående ställning bland de relativa auktoriteter, som grupperas kring Frälsarens person, ehuru samtliga underordnade Honom, sättas de heliga skrifterna," för så vitt som i och genom dessa förmedlas till oss den kunskap om Gud, som kulminerar i det människovordna Livet och dess uppenbarelse i världen. I *andra* rummet sätta vi fornkyrkans bekännelser, såsom bevarande den äldsta kyrkans vittnesbörd med avseende på de teologiska konsekvenserna och den andliga erfarenheten av Livets uppenbarelse, i *tredje* rummet den helige Andes ledning i vår egen tid och generation; i det *fjärde* rummet den kristna historiens sofrade erfarenhet, tjänande som en garanti mot möjliga misstolkningar av Andens ledning, och förhjälpande oss till kunskap om Guds allmänna sätt att verka".

Men redan i denna graderade auktoritetsskala, med dess om också relativa erkännande av historien som en objektiv norm, kunna vi skönja tecken till att den nya evangelikalismen lärt ej blott från den moderna bibelforskningen: den har även tagit starka intryck av

den mer högkyrkligt betonade anglikanismen. Den har lärt från denna att sätta inkarnationens tanke i förgrunden, och den har härav dragit konsekvenser både för den enskildes liv och kyrkans. Den gamla, under det tidigare 1800-talet typiska motsättningen mellan lågkyrklig försoningsteologi och högkyrklig inkarnationsteologi har försvunnit. Det är blott den inkarnerade Guden, som kan vara Försonaren, korset behåller sin centrala plats, men "Hans död var fullkomningen av Hans liv, höjdpunkten i Hans uppenbarelse, Hans personlighets slutliga prövning, koncentrationen till en timme av meningen och avsikten med hela Hans inkarnation, det mäktigaste såväl som det djupaste och pinsammaste ögonblicket av Hans självidentifiering med människan — men det var allt en del av ett helt och sammanhängande liv av självuppenbarelse och självutgivande. (R. T. Howard) [1]). Men den nya evangelikalismen har lärt sig, att inkarnationens tanke innebär ett helgande av hela människolivet, att den skapar möjlighet att lyfta all mänsklig verksamhet inom det gudomligas sfär — den "lämnar intet rum för en religiös 'departementalism' som skulle vilja lämna ute vida livsområden . . . Jesus Kristus hade och har tydligen att skaffa med livet i dess helhet, och ingen religion, som är för trång att nå över hela människolivet i dess vidd kan kallas efter Hans namn. Hans inkarnation kan knappast innebära något mindre, än att Gud själv har att göra med allt mänskligt [2]). Men den högkyrkliga påverkan märkes även på andra områden. Kyrkotanken har fått en centralare ställning än i den gamla evangelikalismen. Man har ej uppgivit sin förstfödslorätt — kyrkans gränser dragas snarast vidare än förr: den omfattar alla, som "i Kristus hava igenkänt Guds uppenbarare och människans återlösare", och vilkas liv präglas av denna insikt. Men man känner gemenskapens betydelse och rätt, och man känner kravet att ge yttre uttryck åt de troendes inre enhet. Vidare har sakramentsuppfattningen tagit ej ringa intryck av sakramentalismens renässans inom kyrkan — liksom även lågkyrklig praxis radikalt omgestaltats därav. Väl avvisas varje tanke på en särskild "gudomlig immanens" i elementen, men man har plats ej blott för den kristna gemenskapens uttryck i nattvarden, utan även för handlingens offersida, som

[1]) Principal of St. Aidan's College, Birkenhead.

[2]) Citat från uppsatsen *The Rule of Life* av E. S. Woods, kyrkoherde i Simeon's kyrka, Holy Trinity i Cambridge, och en av riktningens solidaste representanter — f. ö. broder till n. v. biskopen i Winchester.

"a pleading of the sacrifice" (Gooding) [1]) och för "the Eucharistic aspect of the Holy Communion". I samband härmed utvecklar biskop Warman [2]), från vars uppsats *Worship* det sista citatet hämtats, hur skönhetens och tillbedjans moment måste komma till sin rätt i gudstjänsten.

För visso ligger faran nära för en sålunda frigjord och utvidgad evangelikalism att förlora sin egenart, att glömma bort det budskap, som det varit rörelsens historiska uppgift att frambära. Det har därför varit en huvuduppgift för uppsatsernas författare att ådagalägga, att så icke behöver ske. Att man alltjämt hävdar ett vidare kyrkobegrepp än den högkyrkliga anglikanismens, har förut påpekats. Härmed sammanhänger dels en friare uppfattning av det kyrkliga ämbetets ställning — dess auktoritet beror icke på den biskopliga successionens mekaniska sammanhang, utan på det kristna samfundets uppdrag —, dels också en principiellt olika hållning till de frikyrkliga samfunden: det behövs här ingen teori om Guds överflödande, "uncovenanted grace" för att erkänna de frikyrkliga sakramentens egenskap av verkliga nådemedel. Organisationens olikhet underskattas icke, och den biskopliga författningen framhålles som ett praktiskt ideal, men ingalunda som en nödvändig garanti för den gudomliga nåden. Men vida betydelsefullare är frågan, om den nya evangelikalismen kan behålla den gamlas centralt religiösa halt, om budskapet om den enskildes omvändelse, och försoningen i korsets tecken kan förkunnas med oförminskad kraft, trots den yttre dräktens förändring. Ytterst blir det framtidens sak att döma härom. Men det måste understykas, att den subjektiva synpunkten, Andens vittnesbörd i det egna hjärtat och i samtidens liv, liksom korsets budskap här förkunnas med djup och äkta känsla. För Burroughs [3]) *(Evangelicalism and Personality)* står personlighetsprincipen i samklang med den moderna tidens individualism, och den religiösa erfarenheten visar den enda vägen ur dettas kaos. Guds fortgående självuppenbarelse låter ej binda sig av kyrkliga prejudikat: i stället gäller det att tänka på kyrkan som "an evergrowing divine adventure", "på dess fortsatta rörelse som delar av vad Paulus kallar 'tillväxt i Gud', och på den kristnes hållning som 'tro', ej som en

[1]) Principal of Wycliffe Hall i Oxford.
[2]) Numera biskop i Chelmsford.
[3]) E. A. Burroughs, dean of Bristol.

underkastelse under vad som är, emedan det alltid har varit, utan som en hoppfull förväntan på vad som härnäst kan komma ut ur försynens skattkammare". Storr [1]) angriper också det kristologiska problemet från erfarenhetens synpunkt: ingen tolkning av Jesu person kan göra tillfyllest, som ej förklarar Hans förblivande inflytande på mänskliga liv. I artikeln *The Presentation of the Gospel at Home* slutligen talar E. S. Woods med hänförelse om de väldiga uppgifter, som vänta på en evangelisk förkunnelse, svarande mot tidens krav, och han kan stödja sin framställning både på ett teologiskt skolat omdöme och på en själasörjarerfarenhet, som visat honom svårigheterna men också möjligheterna: "den Andens kraft, som förändrade en del av avskummet i Korint till Kristuslika män och kvinnor, är ännu i verksamhet".

Även om åtskilligt av vad den "liberala evangelikalismens" förkunnare ha att säga för oss knappast har originalitetens tjusning, betecknar dock denna bok en epok och en löftesrik början i engelskt kyrkoliv. En samlingspunkt har skapats, som tvivelsutan kommer att dra till sig stora skaror av präster och lekmän inom Englands kyrka, vilka förut saknat andlig ledning. Det gäller här kyrkofolkets breda center, vars sympatier alltfort till stor del äro evangelikala, men som saknat ledare och uttrycksmöjligheter. Anglokatolicismens framgångar ha till stor del berott på att man endast här mött en medveten propaganda, som bottnade i ett djupt religiöst patos. Om Englands kyrka även i framtiden skall kunna förbli evangelisk, beror till icke ringa grad på om de nya signalerna vinna den anslutning, som man borde kunnat hoppas. Verksamt bör härtill kunna bidraga den omfattande serie av välskrivna småskrifter, som utgivits av "The Anglican Evangelical Group Movement". Denna sammanslutning åsyftar att med undvikande av en strängt partipräglad organisation verka för spridningen av den liberala evangelikalismens tankar.

I olikhet mot de båda föregående arbetena kan Rawlinson's *Authority and Freedom* knappast betecknas som en programskrift för en viss grupp. Författaren är teologisk universitetslärare i Oxford. "student" och "tutor" i teologi vid Christ Church. Den ståndpunkt, han företräder, kan snarast betecknas som liberalt högkyrklig. Hans

[1]) V. F. Storr, Canon of Westminster.

namn blev bekant först genom den bekanta essaysamlingen *Foundations (a Statement of Christian Belief in Terms of modern Thought)*, i vilken han år 1912 medverkade tillsammans med en grupp andra, delvis liberalt påverkade högkyrkomän såsom W. Temple (nu biskop i Manchester) och N. Talbot (nu biskop i Pretoria) under ledning av den övervägande liberalt orienterande B. H. Streeter. Rawlinson synes sedermera huvudsakligen ha satt som sin uppgift att bevara kontakten med den anglo-katolska riktningen, med vilken han är förbunden jämväl genom sina sympatier för den sakramentala religionstypen, men samtidigt oförskräckt tillvarata den fria forskningens intresse. Hans vid den anglokatolska kongressen i Birmingham 1922 hållna föredrag *Catholicism with Freedom* väckte en berättigad uppmärksamhet. Det är snarast grundtankarna från detta föredrag, som han givit en mer vetenskaplig dräkt i de föreläsningar vid General Theological Seminary i New York, vilka utgivits i denna bok. Rawlinson, som givit ett populärt uttryck åt sin åskådning även i den på studentrörelsens förlag utgivna, synnerligen läsvärda boken *Studies in Historical Christianity* (1922), torde emellertid utan att äga partiledarens auktoritet eller begränsning kunna göra anspråk på att tala som representant för en icke ringa grupp av akademiskt skolade yngre högkyrkomän, vilkas religiösa typ hör till de intressantare inom det samtida Englands andliga värld. Man möter här en förening av personlig kultur, vetenskapligt allvar och religiös innerlighet av ganska ovanligt slag.

Utrymmet medgiver icke ett utförligare referat av Rawlinson's framställning. Vad han söker, är en fri auktoritetsprincip, en "*consensus fidelium*", som, "vittnande om kristendomens andliga värde och sanning, i samma mån som den är en verklig *consensus* på en gång av teologiska tänkare och helgon" borde kunna ha ett rationellt krav på att vara en verklig *auctoritas*. Men denna auktoritativa tradition måste bygga på *hela* kristenhetens andliga erfarenhet. Den kan icke juridiskt fastlåsas vid tidsbestämda formler; den äger över huvud ingen annan garanti mot nya förvillelser än sanningens egen läkekraft och det kristna medvetandets utslag. Huvudparten av förf:ns framställning upptages av försök att avgränsa den sanna katolicitet, som han söker, mot såväl romanismens förträngning som mot den auktoritetslösa protestantismens hejdlösa individualism. De historiska överblickar, som här ges, ha i detta sammanhang mindre intresse. Teckningen av Roms andliga typ bygger väsentligen på Heilers be-

kanta arbete om katolicismen, under det att skildringen av protestantismen är väl starkt färgad av Troeltsch. Det är därför naturligt, att han i likhet med de flesta andra engelska framställningar ej lyckats få sikte på lutherdomens särart inom protestantismen. Såväl skildringen av den utåtvända fromhetstypen som av protestantisk gudstjänst passar därför endast på reformert kristendomen. Men behandlingen av protestantismen hos Rawlinson är himmelsvitt skild från Knox' framställning: för denne skulle det egentligen varit principiellt omöjligt att tala om "the protestant type of saintliness", som R. gör. Den principiella framställningen av "uppenbarelsens auktoritet" utgår ifrån Clement Webb's behandling av förhållandet mellan naturlig och uppenbarad religion (vilkas motsättning principiellt negeras i den berömde religionsfilosofens arbete *Problems in the Relations of God and Man)* och Troeltsch's *Die Absolutheit des Christenturms,* och slutar med att gentemot den senares begränsade krav på en ställning för den kristna religionslinjen som religionshistoriens högsta sätta den personliga bekännelsen till inkarnationens absoluta auktoritet. Symptomatiskt betydelsefullast äro emellertid de avslutande kapitel, där förf. låter sitt eget katolicitetsideal ta gestalt. För honom liksom för Knox får den genomgående lagen, att det andliga endast kan verka genom ett materiellt medium, tjäna som bakgrund och motivering för sakramentalismen. Altarets sakrament som hjärtpunkten för all kristen gudsdyrkan förenar alla högkyrklighetens fraktioner. Rawlinson finner också i den ritualistiska kulten den naturliga ramen för sin andakt: han kan även till en viss grad motivera kulten av det reserverade sakramentet. Men samtidigt står han kvar på den klassiskt anglikanska ståndpunkt, som avvisar alla försök att bestämma den verkliga närvarons art i nattvarden, och sakramentalismen har icke för honom förträngt Gudsförhållandets personliga art. Till sist formulerar Rawlinson sitt ideal av "evangelisk katolicism", som han tror sig se förberedas inom sin egen kyrka, ej minst genom ett växande samförstånd mellan yngre evangelikaler och anglokatoliker. Han drömmer om en framtidens katolicism, som skall uppta i en fri syntes hela det kristna arvet — protestantismen skall då vara förgången, men den skall icke ha levat förgäves — och forskningens frihet skall ej beskäras Framtidens kyrka skall vara evangelisk och fri, på samma gång som katolsk, och den skall ha rum för skilda riktningar och gåvor. Där skall finnas rum för sakramental övningsreligion och för mystik, för

asketer och för praktiker. Där skola finnas samfund av munkar och nunnor, där skall finnas rum för dem, som välja den fullständiga fattigdomen i Francisku's efterföljd, liksom för rika, som förstå att öva den inre frigörelsen från egendomen. Kallelse till äktenskap och kallelse till celibat skola hållas i lika ära. "I en sådan kyrka . . . skall Guds sanning förkunnas med en auktoritet, som är på en gång uppenbarelsens och den samfällda traditionens. Och traditionens auktoritet skall vara en verklig auktoritet av det skälet, att traditionen är fri. *Consensus fidelium* skall vara en fri consensus av lärda och helgon, som leva det kristna livet och tänka fritt om dess mening, beaktande det förgångnas visdom och på samma gång beständigt sättande trons intellektuella tolkning i samband med tankens och kunskapens oavbrutna rörelse, framtagande nytt och gammalt ur sin skattkammare, förtröstande på sanningens seger och sättande sanningen över traditionen, där de drabba samman". Den syn, som så tecknas, kan svårligen organiskt infogas i en vetenskaplig framställning, och det skulle vara för mycket att påstå, att författaren lyckats ge oss det efterlängtade kriteriet på vad som har hemortsrätt i den kristna traditionen. Men det skall icke förnekas, att det ideal, han tecknat, har bättre rätt än de flesta till katolicitetens höga namn.

Det faller utanför den här ställda uppgiften att försöka beräkna den inbördes styrkefördelningen mellan de grupper, som i nutiden kämpa om ledningen inom Englands kyrka. Så mycket synes dock vara säkert, att ingen av de tävlande riktningarna kan hoppas att se sin typ segra över alla andra. Framtiden måste bero på deras förmåga av samarbete och fördragsamhet. Från den anglokatolicism, som Knox formulerat, till den liberala evangelikalismen synes knappast någon väg kunna banas. Mycket hänger därför på om den friare katolicism, som Rawlinson företräder, skall lyckas genomsyra den högkyrkliga rörelsen. En intrasigent grupp måste väl alltid till sist tvingas över till sitt rätta hem i den romerska kyrkan, men den borde ej behöva bli alltför stor. Men just genom den kamp mellan den kristna traditionens huvudriktningar, som pågår inom Englands kyrka, vinner denna sitt största intresse och fullgör måhända just så bäst sin historiska uppgift.

YNGVE BRILIOTH.

FRIEDRICH HEILERS TOLKNING AV ROMERSKT OCH EVANGELISKT

FR. HEILER: Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung, München, E. Reinhardts förlag, 1923, 704 sid.

Friedrich Heiler är en välkänd man i vårt land. Han har så ofta talat till oss och skrivit på vårt modersmål samt äger så nära förbindelser till vår teologiska och kyrkliga värld, att vi halvt om halvt kunna räkna honom som en av våra egna. Det första utkastet till det nu föreliggande stora verket om katolicismen utkom också för några år sedan först på svenska språket och har funnit många tacksamma läsare i vårt land.

Det nya, mer än 700 sidor starka verket har blivit en av de senaste årens mest uppmärksammade böcker. Med all rätt. Jag vågar utan tvekan fälla det omdömet, att vi tills dato icke äga någon mera glänsande skildring av den romerska katolicismen sådan som den lever och verkar i nutiden. Vi äga ingen framställning, vilken så som denna låter hela den mångskiftande rikedomen i den romerska katolicismen vinna gestalt för oss och samtidigt leder oss genom alla utanverk in till det innersta och väsentliga. Trenne omständigheter ha medverkat till detta lysande resultat: för det första Heilers egen personliga ställning, karakteriserad på en gång av förvärvad frihet och av den förtrogenhet som följer av att ha vuxit upp i den romerska kyrkans sköte; för det andra hans omfattande religionshistoriska kunskap, vilken sätter honom i stånd att giva sitt föremål den mest omfattande belysning samt slutligen för det tredje den utomordentliga framställningsförmåga, som gör läsningen av det omfattande verket till en sannskyldig njutning.

Heilers framställning är välgörande fri från all den instängda och uppblåsta konfessionalism, som ännu alltjämt kan göra sig bred inom "protestantiska" uppgörelser med "katolicismen" — för att nu icke tala om de romerska uppgörelserna med kättarna. Den evangeliska kristendomens försvarare synas icke alltid förstå, att den evangeliska saken föga betjänas av att allt eget med bristande självkritik målas idel rosenrött — icke förstå att saken är allt för god för att behöva stödjas av dålig apologetik. Hos Heiler finnes ingenting av den konfessionella polemikens konstruktiva konsekvensmakeri, ingen benägenhet att avgöra frågan om förhållandet mellan romersk och evan-

gelisk kristendom genom att mäta den förra efter dess i ögonen fallande svagheter och den senare efter dess högsta ideal. Typiskt nog har man från sådana håll inom den evangeliska kristendomen, där man framför allt annat är inriktad på att bekämpa "den romerska faran", trott sig böra anmärka på att Heilers framställning vid flera tillfällen visar, hurusom hans hjärta alltjämt klappar för den romerska kyrka vilken han lämnat. Som om detta skulle vara något "fel"! Och som om det från evangelisk synpunkt skulle vara önskvärt att han på renegaters vanliga vis överöste sin gamla kyrka med smädelser! Önskar man verkligen få en sannfärdig teckning av den romerska katolicismen sådan den är, så kan man icke vara Heiler nog tacksam för den samvetsgranna och kärleksfulla omsorg, med vilken han dragit fram allt vad som är högt och ädelt och rent inom denna kyrka. Men detta kärlekens sinnelag förtar icke den kritiska skärpan. Heilers framställning är i själva verket det starkast tänkbara bevis på att icke den kritik, som kommer utifrån och som dömer oberörd, utan i stället den som stammar från det deltagande hjärtat är den som klarast ser bristerna och träffar skarpast. Kritikens intensitet beror därpå att kritiken lidits fram. Det är välgörande och upplyftande att få bevittna den omutliga redbarheten både i fråga om ros och ris.

Boken har två eller om man så vill tre huvudavdelningar. I den första ger förf. en överblick över den romerska katolicismens tillblivelse och utvecklingsgång. I den andra, där tyngdpunkten både kvalitativt och kvantitativt ligger, få vi en skildring av "katolicismens" grundelement. Dessa äro: 1) den primitiva religionen, 2) lagreligionen, 3) den juridiskt-politiska kyrkoinstitutionen, 4) den rationella teologien, 5) mysterieliturgien, 6) det asketiskt-mystiska fullkomlighetsidealet, 7) evangelisk kristendom. Arbetet avslutas med en sammanfattande framställning av "katolicismens väsen", i vilken ock ingår en jämförelse med evangelisk kristendom.

Jag skall i denna recension icke göra något som hälst försök att i sammanträngd form återgiva det rika innehållet i Heilers bok. Även om redogörelsen för huvudtankarna vore aldrig så korrekt, skulle den knappast kunna ge något verkligt intryck av vad arbetet har att bjuda: man skulle nästan kunna påstå att just detaljmålningen är huvudsaken. Däremot kunde det måhända icke vara alldeles ur vägen att dryfta några principfrågor, som röra bestämningarna av dels den

romerska katolicismens och dels den evangeliska kristendomens "väsen" — och därmed också förhållandet mellan dem båda.

Sedan Heiler avslutat sin mästerliga teckning av den romerska katolicismens grundelement — varvid jag särskilt vill fästa uppmärksamheten på den intressanta avdelningen om det evangeliska elementet i den romerska katolicismen — tillägger han, såsom redan nämnt, ett kapitel, som avser att säga det avslutande ordet om "katolicismens väsen". Han förmenar nämligen att "väsendet" icke blivit tillräckligt klarlagt genom framställningen av "katolicismens" ovan omtalade sju huvudelement och finner nu "die Wesensmerkmale", ligga i fem "Gegensatzpaare", nämligen (sid. 596): 1) universalism och enhet, 2) kontinuitet och fortskridande, 3) tolerans och exklusivitet, 4) samfundsbundenhet och personalism, 5) supranaturalism och inkarnationalism eller "enklare uttryckt" transcendens och immanens i gudsgemenskapen.

Det skall icke bestridas att den närmare utredningen av den romerska katolicismens förhållande till dessa "motsatspar" framhäver för denna romerska katolicism väsentliga drag och kompletterar den föregående framställningen. Men icke desto mindre torde detta sätt att bestämma "katolicismens" väsen kunna giva anledning till åtskilliga frågor. Först torde man kunna ifrågasätta, om det här verkligen genomgående är fråga om "motsatspar". Heiler har, såsom ordet "motsatspar" säger, valt dessa olika begrepp för att med dem ytterligare demonstrera "katolicismens" karaktär av att vara complexio oppositorum, för att åskådliggöra "katolicismens" förmåga av att omspänna motsättningar. Men i själva verket giva de tvänne första begreppsparen icke uttryck åt några motsättningar eller spänningar. För så vitt som "universalism" icke skall betyda detsamma som konglomerat låter sig universalism icke tänkas utan någon slags enhet: universalism förutsätter m. a. o. enhet. Lika litet torde det kunna sägas att "kontinuitet" befinner sig i motsatsförhållande till "fortskridande" eller "framåtskridande" (Fortschritt). Snarare låter det sig sägas, att kontinuiteten alltid i sig rymmer något slags framåtskridande. Den "motsats", som här föresvävar förf., är efter vad det vill synas, närmast motsättningen mellan "statiskt" och "dynamiskt". Den omständigheten att det talas om motsatspar, som inga motsatspar äro, är givetvis icke ägnad att verka klargörande.

En vida viktigare invändning är emellertid att dessa omtalade fem "motsatspar" icke gärna kunna betecknas såsom något endast för

den romerska katolicismen karakteristiskt. Om alla dessa fem begreppspar gäller det undantagslöst att de äro tillfinnandes även inom evangelisk kristendom. Den evangeliska kristendomen är t. ex. icke bara "personalism", icke personalism i motsats till samfundskristendom, utan den är, även den, samfundskristendom på sitt sätt. Olikheten mellan romersk och evangelisk kristendom består icke däri att de fem begreppsparen skulle finnas på det ena hållet och icke på det andra: de finnas på båda hållen, men på olika sätt och i olika proportion. Olikheten rör icke *att* utan *huru*. Men det kan omöjligen anses vara befordrande för klarheten, för fastställandet av den romerska katolicismens "väsen" och av förhållandet mellan romersk och evangelisk kristendom att såsom "Wesensmerkmale" för "katolicismen" ange sådana begreppspar, som lika väl äro tillfinnandes inom evangelisk kristendom.

Det torde emellertid, när allt kommer omkring, mindre vara framställningen av "katolicismen" än av den evangeliska kristendomen, som blivit lidande av den här påtalade oklarheten. Det ligger mig särskilt om hjärtat att få anknyta några reflexioner till den teckning av evangelisk kristendom, som framskymtar här och var i Heilers bok.

Vi kunna taga vår utgångspunkt i Heilers ställning till "mystiken". Bland de olika element som ingå i och tillsammans bilda den romerska katolicismen stå, enligt Heiler, "mystiken" och det evangeliska inslaget ojämförligt högst. Dessa två äro i själva verket "katolicismens" bärande och livgivande krafter. Heiler lägger sig vinn om att uppvisa den rikedom av rent evangeliska tankar, som trots allt äro verksamma inom den romerska katolicismen. Men lika energiskt framhåller han den oerhörda betydelse som "mystiken" äger. Icke utan rätt, säger han, kan man beteckna denna såsom "katolicismens osynliga själ" (sid. 551). I själva verket framskymtar ofta hos Heiler den tanken, att idealet skulle vara att dessa båda — "evangeliet" och "mystiken" — inginge en oskiljaktig förening. Nu framgår det av hela boken att Heiler betraktar den evangeliska kristendomen såsom någonting högre än den romerska och denna sin uppfattning har han genom sin livsvandel på det mest eftertryckliga sätt hävdat. Men för denna evangeliska kristendom skall det vara karakteristiskt, att den — i motsats till alla de många ingredienser som ingå i den romerska katolicismen — endast vill veta av ett enda: evangeliet. Visserligen kan detta hävdande av evangeliet allena taga sig olika ut-

tryck: Luther fattar saken på ett sätt, Calvin på ett delvis annat och "sekttypen" på ännu ett tredje sätt. Men vilka olikheter som här kunna råda, så skall dock det för evangelisk kristendom överhuvud karakteristiska ligga i reduktionen, i återgången på "evangeliet" allena. Det är, inom parentes sagt, typiskt att Heiler från denna utgångspunkt föranledes att betrakta "sekttypen" såsom den mest utpräglade "evangeliska" kristendomen. Vad jag här närmast vill fästa uppmärksamheten vid är att följande situation synes inträda: den romerska katolicismen äger evangeliet + mystiken + mycket annat, som i varje fall till stor del är att betrakta såsom ett minus; den evangeliska kristendomen äger endast ett — evangeliet. Nu äro evangeliet och mystiken det förnämsta som överhuvudtaget finns i religionens värld. Att den evangeliska kristendomen förlorat det "myckna andra", som finns inom den romerska, är uppenbarligen en vinst. Men — inställer sig icke här i själva verket den frågan, om denna vinst är så stor att den uppväger och överväger förlusten av den religiösa pärla, som "mystiken" utgör? Endast om detta är fallet synes den evangeliska kristendomen med skäl kunna göra anspråk på att "stå högre".

Men denna frågeställning ställer uppenbarligen nya frågor. Först och främst dessa: vad menar man här med "mystik"? Är det riktigt att fatta den evangeliska kristendomen såsom reduktion?

I själva verket visar termen "mystik" även hos Heiler sin sedvanliga förmåga att ställa till oreda. Mångahanda ting dölja sig under "mystikens" vida mantel — även hos Heiler. Det råder i själva verket i den nutida litteraturen en sådan förvirring vid bruket av ordet mystik, att man känner en stark frestelse att alldeles avstå från denna term. När Heiler t. ex. finner "mystikens" grundtanke uttalad i dessa ord: "skänk mig blott din kärlek med din nåd, så är jag rik nog och söker intet vidare" (sid. 152), så må det väl frågas om dylik bön överhuvud kan elimineras från kristen tro utan att denna mister sin själ. Förvisso finnes det i en sådan "mystik" ingenting som är främmande för evangelisk kristendom. Och vad den paulinska och johanneiska "mystiken" beträffar (sid. 478), så klingar den uppenbarligen minst lika starkt igenom hos Luther som någonsin hos medeltidens store. "Mystiken" står här å ena sidan för den kristna trons innerlighetssida, för Guds närhet och för gudsgemenskapens fullhet och rikedom — å den andra för en alldeles säregen fromhets-

typ, som jag icke i detta sammanhang skall söka närmare skildra [1]). Det måste alltid komma att verka förvirrande, så snart man såsom "mystik" utger sådant som är vitalt för all levande kristen tro, för all tro som icke nedsjunkit till intellektualism eller moralism. När "mystiken" tages i här antydd dubbelbetydelse, blir hela det skema som Heiler använder oklart. Det blir då missvisande att tala om den evangeliska kristendomen såsom en reduktion även med hänsyn till "mystiken". Skulle den evangeliska kristendomen avstå från den "mystik" som i grund och botten ingenting annat är än trons innerlighetssida — något som Heiler i själva verket icke menar att den gör — så skulle evangelisk kristendom förvisso icke ha mycket att berömma sig av.

Nu framträder med allt eftertryck frågan om det verkligen är befogat att betrakta den evangeliska kristendomen såsom en "reduktion" med "återgång" på "evangeliet" allena (jmfr sid. 567, 641, 644 m. fl. ställen).

Betraktelsesättet har givetvis en relativ rätt. Det är ju uppenbart, att den evangeliska kristendomen stryker bort mångahanda ting, som hade hemortsrätt inom medeltidens romerska katolicism. Och det är icke mindre uppenbart att all evangelisk kristendom med största energi hävdar vad vi kunde kalla evangeliets primat. Det är verkligen fråga både om reduktion och återgång på evangeliet. Men icke desto mindre är det tvivelaktigt nog om denna puritanska reduktionssynpunkt allena ger oss nyckeln till den evangeliska kristendomens skattkammare.

Betänksam kan man bli, redan när man ser och av Heiler direkt hör, att från denna synpunkt den s. k. sekttypen kommer att framträda såsom den vilken renast förkroppsligar det evangeliska idealet. Det torde på goda grunder kunna ifrågasättas om icke denna typ mera är en fortsättning av typiskt medeltida oppositionsrörelser än en inkarnation av det karakteristiskt evangeliska. Ännu mer betänksam blir man, när man blickar ut över den evangeliska kristendomens historiska liv. Det är nämligen påtagligt nog, om man följer den evangeliska kristendomens väg över ortodoxi och upplysning till det av romantiken och idealismen mer eller mindre bestämda 1800-talet, att vi ingenstädes ha att göra med endast en isolerad rekapitulation av den urkristna evangelieförkunnelsen i någon av dess

[1]) Det må tillåtas mig att här hänvisa till en uppsats i Kristendomen och vår tid, 1923, sid. 298—311, om Tro och mystik.

former. Även den evangeliska kristendomen har tydligen, likaväl som den romerska, olika “ingredienser“.

Viktigast blir emellertid frågan om Luther blivit riktigt bedömd. Viktigast — ty i honom tar såsom i ingen annan den evangeliska kristendomen gestalt. Heilers teckning av honom och hans betydelse i kristenhetens historia har utomordentligt stora förtjänster. Men icke desto mindre har Luther och därmed hela den evangeliska kristendomen blivit i viss mån ensidigt tecknade: reduktionssynpunkten behärskar alltför mycket det hela. Luther kan icke förstås endast eller ens huvudsakligt såsom reduktion och återgång. Han kan överhuvud icke förstås utan med hela den bakomliggande historien såsom bakgrund. Det är icke bara fråga om rekapitulation av någon viss form av det urkristna evangeliet. Luthers storhet ligger i stället däri att han förmått sammansluta de i den föregående historien mer eller mindre från varandra avskilda, djupa religiösa motiven i en ny, väldig syntes. Detta blir kanske allra tydligast, om man ser saken från gudsbildens synpunkt och besinnar huru han förmår tala om Guds kärlek och vrede, om hans kärlek och suveränitet, om hans närhet och avstånd, om hans fattbarhet och ofattbarhet. Luthers kristendom framstår, i och genom denna syntes av motiv, som leva i en viss inre spänning med varandra, såsom en kristen universalism av de väldigaste mått — om man nämligen med universalism menar den omspännande kraften och icke bara ett konglomerat av mångahanda, av likt och olikt. I själva verket synes Heiler icke alltid klart ha skilt mellan dessa olika betydelser av “universalism“ eller “katolicitet“.

Med all rätt stryker Heiler i sin framställning av den romerska katolicismens utvecklingsgång starkt under, hurusom universalismen eller katoliciteten blivit förträngd under århundradena efter Tridentinum. Saken är den att från och med Luther universalismen eller katoliciteten i djupare mening övergår till den evangeliska kristendomen: den romerska kyrkan förmådde icke längre rymma i sig en kristendom av så universella mått som Luthers.

Man har stundom — särskilt från sådant håll där man icke gärna tillåter att något gott säges om den romerska kyrkan — beskyllt Heiler för att vara alltför romersk. I fråga om hans uppfattning av den evangeliska kristendomen skulle jag snarare vilja säga, att han, trots allt, ännu är alltför mycket beroende av skematismen hos den “protestantiska gammalliberalism“, som han själv i mångt och mycket

bekämpar. Härifrån förklaras såväl den oklara hållningen till "mystiken" som det ensidiga betonandet av reduktionssynpunkten.

Skillnaden mellan evangelisk och romersk kristendom ligger icke däri att Rom i sin kristendom upptar en mängd olikartade element, under det att den evangeliska kristendomen skulle vilja isolera "evangeliet" eller rättare någon viss form av detsamma. Den evangeliska kristendomens kamp för "evangeliet" betyder icke bara isolering och reproduktion, utan framför allt kravet på att intet annat skall tagas i kristendomens tjänst än sådant som verkligen kan stå i dess tjänst eller m. a. o. kan helt genomträngas av Kristi ande. Det är icke fråga om "evangeliets" isolering utan om dess primat. *Detta* är den evangeliska principen — en annan sak är att den tillämpats och ännu alltjämt tillämpas på ett mer eller mindre bräckligt sätt.

GUSTAF AULÉN.

ETT STANDARDVERK INOM LUTHERFORSKNINGEN

K. HOLL: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, I. Luther. 2. und 3. vermehrte und verbesserte Auflage. J. C. B. Mohrs Verlag, Tübingen 1923.

Under de senaste decennierna har ett intensivt detaljarbete pågått inom Lutherforskningen. Ett vidlyftigt material har sammanförts, betydelsefulla, förut okända Lutherskrifter ha dragits fram i ljuset, så framför allt den af J. Ficker år 1908 utgivna Romarebrevsföreläsningen av år 1515; dessutom äger den moderna Lutherforskningen i Weimarupplagan en kritiskt-filologiskt noggrann Luthertext, som ställer den på säkrare grund än den äldre forskningen. Detta och mycket annat, däribland också den mera ingående kännedomen om medeltiden, som tidigare rätt mycket tedde sig såsom ett seculum obscurum et incognitum, ha möjliggjort en i många avseenden förändrad och fördjupad uppfattning av reformationens genesis och innebörd.

I detta läge var det särskilt av behovet påkallat att bredvid och på grundvalen av detta intensiva detaljarbete få en till det hela syftande framställning, bredvid och på grundvalen av den ingående analysen också få den omfattande syntesen, vid sidan av den psykologiska skildringen få en framställning, som väsentligen tog sikte på den sakliga innebörden i Luthers nya syn och genomlyste den

så att säga inifrån, från dess eget centrum. Det ligger i öppen dag, att de gamla framställningarna av “Luthers teologi“ ej äro ägnade att fylla detta behov. Detta uteslutes redan därav, att så mycket sedan dess timat inom Lutherforskningen samt att de allmänna problemställningarna så väsentligt förskjutits.

Detta behov har nu blivit fyllt genom K. Holls ovannämnda stora Luther-verk, som inom två års lopp redan hunnit utkomma i 2:a och 3:e upplagan. Den berömde kyrkohistorikern har härmed åstadkommit ett verk, som utan någon som helst tvekan måste betecknas såsom ett standardverk inom Lutherforskningen. Med ett suveränt behärskande av det oerhörda stoffet och med en historisk grundlighet som ej vågar ett enda omdöme utan att samtidigt belägga det omedelbart ur källorna förmäler sig hos Holl en systematisk skärpa och finhet, för vilken de olika religiösa och etiska motiven avslöja sin djupaste innebörd. Härtill kommer hos Holl en synnerlig kongenialitet med det ämne, han behandlar. Då han betecknar Luthers religion såsom “Gewissensreligion“, så kan denna beteckning lika väl användas att karakterisera hans egen ståndpunkt.

Till den yttre anordningen framträder Holls arbete såsom nio självständiga, fritt till varandra fogade uppsatser av ganska olika omfång och central betydelse, var och en från sin sida belysande Luthers religiösa och etiska ställning. Själva denna anordning bidrager i hög grad till att göra arbetet läsbart och lättillgängligt. I varje uppsats får man tillfälle att inom ett relativt begränsat utrymme i ett sammanhang följa en väsentlig linje i Luthers tanke och utveckling. Huru fri Holls framställning är från varje examinerande av Luther efter den traditionella dogmatikens loci, såsom detta ofta möter i äldre teckningar av “Luthers teologi“, och huru centralt han ställer sitt problem, därom kunna redan överskrifterna till de båda viktigaste uppsatserna, den första och den tredje, giva en föreställning. Första uppsatsen har till överskrift: „Was verstand Luther unter Religion?“ (Sid. 1—110). Den tredje uppsatsen behandlar Luthers “Neubau der Sittlichkeit“ (Sid. 155—287).

Frågan: *“Was verstand Luther unter Religion?“* kan endast besvaras mot bakgrunden av den medeltida uppfattningen. Som utgångspunkt tjänar därvid urkristendomens starkt etiskt betonade *domstanke*. “Die Einheit, zu der die drei Gedanken: Gericht, sittliche Forderung, Glaube an Gottes Güte miteinander verbunden sind, bildet die Kraft der christlichen Religion und die unerschöpfliche

Aufgabe für ihre Theologie" (sid. 3). Men genom förskjutningar i fråga om den eskatologiska sfären och framför allt i fråga om gudsbilden uppmjukades denna domstanke och förlorade väsentligen sin etiska skärpa genom införandet av förtjänsttanken. Därigenom blev det motiv, på vilket den medeltida officiella religionen i sista hand föll tillbaka, den naturliga livshungern, begäret efter en säkrad lycka. De etiska prestationerna uppfattas såsom något, varmed man kan utöva ett etiskt tryck på Gud, så att han giver den åstundade lyckságheten. Icke heller de med den kyrkliga religiositeten konkurrerande rörelserna, den tyska mystiken och renässancen, ha här kunnat giva något principiellt nytt.

Mot denna bakgrund tecknas nu Luthers inre utveckling. Det nya hos honom är det av domstanken väckta medvetandet om det egna obetingade ansvaret, "die ganz persönliche Haftbarkeit für sich selbst, für seinen Glauben wie für sein Leben" (sid. 18). Därur framväxer en djupare uppfattning av det gudomliga kravets innebörd, att det kräver något helt och obetingat. Kärleken till Gud av allt hjärta och av all själ, som han såsom munk lärt sig eftersträva såsom en högre grad av fullkomlighet, som ej kunde krävas av alla och som medförde en högre grad av förtjänst, lär han nu fatta som enkel plikt. Men blott den fullkomligt fria, glada hängivelsen åt Gud kan här göra tillfyllest. Varje yttre uppfyllande av det gudomliga kravet, som ej sker av ett sådant fritt hjärta, utan av trälaktig fruktan eller av egennyttigt lönebegär, är icke ett förstadium till det goda, utan dess motsats, synd. Det nya och betydelsefulla hos Luther består alltså däri, att han har ett annat samvete än sin katolska omgivning. Häri ligger också förklaringen till hans "klosterkamp". Den härrör ej från någon svårighet för honom att uppfylla de vanliga munkfordringarna, utan har sin grund i hans strävan att uppnå det obetingade, som han insett som sin enkla plikt: viljesamstämmigheten med Gud. För Luther kvarstod alltjämt ett tvivel om, huruvida den vilja, med vilken han hängav sig åt Gud, verkligen var en hel och ren vilja. I detta läge kunde intet av kyrkans sakrament vara honom till hjälp. Dess hjälpmedel voro ej tillskurna efter ett sådant på det obetingade riktat samvete. Lösningen av denna svårighet kunde blott givas honom därigenom att en ny sida hos Gud och Guds ställning till hans synd gick upp för honom. Denna insikt träffade honom såsom en plötslig uppenbarelse, förmedlad genom Paulus. Det är icke han som först söker Gud, utan Gud som söker honom, och söker honom

även i sin stränga fordran och i hans djupaste anfäktelser. Så träder förlåtelsen och förlåtelsevissheten i centrum: Gud vill syndaren, och Gud vill, att syndaren skall förtvivla om sig själv och därigenom lära känna honom såsom den allena rättfärdige och helige. Så lär människan att mäta sig själv efter Guds måttstock. Men förlåtelsen öppnar också ett förhållande mellan Gud och människan på helt ny grundval. Gud möter henne med sitt evangelium, och detta är ett Gudsord, som hon måste taga på allvar lika väl som domsordet. Först därigenom ger hon Gud den ära, som honom tillkommer, varemot otron avslöjar sig såsom den svåraste synden.

Religionen är alltså för Luther väsentligen *samvetsreligion*. Därför blir det också gudstanken, som blir den allt behärskande. Hans fromhet är alltigenom teocentrisk. Holl kan därför ej biträda den ritschlska skolans mening, att Luther uteslutande byggt hela sin gudstro på Kristi auktoritet (Obs. de ytterst betydelsefulla anmärkningarna om Luthers kristologi, sid. 38—40, 69—72). I de vanliga anfäktelserna är det Kristus, som är Luthers tillflykt. "Indes, es kam auch vor, dass selbst Christus seinem Blick entschwand, dass der Satan, wie Luther dies auch ausdrücken kann, sich in Christus selbst verwandelte. Denn auch Christus war doch Gott, er war auch — wenngleich nicht allein — Gesetzgeber und Richter, wie konnte er ihm dann gegen "Gott" etwas nützen? Die Tatsache dieses Zurücktretens Christi ist an sich schon bedeutsam. Sie bestätigt, dass — entgegen der üblichen Meinung — Luthers Frömmigkeit keineswegs in dem Sinn Christusfrömmigkeit gewesen ist, als ob sein ganzer Glaube nur auf Christus gestanden wäre . . . Was Luther in solcher äussersten Bedrängnis noch aufrecht erhielt, war etwas überraschend Einfaches. Es war *das erste Gebot*. An dessen Anfangsworte, an das: „Ich bin der Herr dein Gott", hat er sich immer in seiner Todesnot geklammert" (sid. 73) — enligt Holl ett nytt bevis, det djupaste, för att Luthers religion var samvetsreligion, "dass das Gefühl eines Sollens die Grundlage seiner ganzen Frömmigkeit bildete".

På denna grundval bygges det vidare i uppsatsen "*Der Neubau der Sittlichkeit*", måhända den yppersta i hela samlingen. Sin utgångspunkt tar Holl här i Luthers psalmföreläsning 1513—15 och söker visa, att redan här den för Luther karakteristiska etiska åskådningen i sina huvuddrag föreligger. Under avvisande av skolastikens eudämonism uppfattas det etiska såsom ett obetingat böra, som endast kan uppfyllas av en glad och fri vilja, och som därför visar

tillbaka på den genom rättfärdiggörelsen givna gudsgemenskapen såsom sin möjlighetsgrund. Härav drar Holl vittgående slutsatser med avseende på Luthers utvecklingsgång. Om nämligen denna etiska åskådning föreligger i psalmföreläsningen, så betyder detta, att dess förutsättning, rättfärdiggörelsetanken också måste hava varit förhanden. Upptäckten av den evangeliska rättfärdiggöreläran skulle alltså i varje fall ligga före psalmföreläsningen, mellan 1511 och 1513. Denna åter förutsätter ett fördjupande av den etiska uppfattningen, vilket av Holl förlägges till åren 1509—1511 och sättes i samband med de bekanta stridigheterna mellan olika riktningar inom Augustinerorden under denna tid. Resultatet blir alltså ett betydligt tillbakadaterande av Luthers reformatoriska tankar i jämförelse med vad man vanligen antager.

Åt rättfärdiggörelsetankens innebörd ägnas också en självständig uppsats, "*Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief*", där det påvisas, att Luthers rättfärdiggörelsetanke ingalunda är identisk med den senare lutherdomens uteslutande forensiska uppfattning. I "*Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff*" försökes med avseende på Luthers nya kyrkobegrepp ett tillbakadaterande, analogt med det som förut skett med hans rättfärdiggörelsetanke; det är icke närmast yttre omständigher, det är icke först Leipzigdisputationen och den kyrkopolitiska brytningen med Rom, som givit Luther hans nya syn på kyrkan. "*Luther und das landesherrliche Kirchenregiment*" konstaterar, att Luther principiellt stått avböjande mot den världsliga kyrkostyrelsen men genom det rådande nödläget tvingats att göra bruk därav. Under det att "*Luthers Urteile über sich selbst*" ger ett korrektur av de katolska Lutherframställningarna av en Denifle och Grisar, behandlar den därpå följande, i 2:a och 3:e upplagan nytillkomna uppsatsen "*Luther und die Schwärmer*" ett synnerligen aktuellt och hittills alltför knapphändigt bearbetat problem, varvid också E. Troeltschs uppfattning av döparna och spiritualisterna såsom de egentliga bärarna av det religiösa och kulturellt-sociala framåtskridandet underkastas en välbehövlig revision. Det positiva komplementet till denna tankegång gives i uppsatsen "*Die Kulturbedeutung der Reformation*", varefter samlingen avslutas med en synnerligen fin och instruktiv undersökning av "*Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst*".

Det torde icke kunna bestridas, att med dessa Holls undersök-

ningar Lutherforskningen förts ett långt steg vidare. Många av de frågeställningar, som för blott ett årtionde sedan voro aktuella, hava härigenom kunnat avföras. Det gäller i lika hög grad de frågor, som upprördes genom de ovannämnda katolska Lutherframställningarna, som Troeltschs konstruktioner angående reformationens ställning i den historiska utvecklingen, naturrättstankens inflytande på Luthers etiska åskådning, den påstådda dualismen i Luthers sedlighetsuppfattning m. m., vilket vid närmare undersökning och konfrontering med källorna visat sig vara blott konstruktioner utan underlag i verkligheten.

Det som emellertid framför allt ger detta arbete dess omedelbart gripande och fascinerande verkan är Holls utomordentliga förmåga att låta varje sak framträda i central belysning, så att den storartade enhetligheten i Luthers religiöst-etiska konception träder i dagen och så att de behandlade frågorna icke framträda såsom förlegade problem, som man på sin höjd kan avvinna historiskt intresse, utan fastmer såsom det etiska och religiösa livets ständigt auktuella grundfrågor. Holl har förstått att på ett enastående sätt låta Luthers åskådning framträda såsom fullödigt svar på mänsklighetens eviga fråga om gudsgemenskapen och det obetingat goda.

Men så fängslande, övertygande och mästerligt genomförd än Holls framställning är, kan man dock knappast frigöra sig från intrycket, att det just på denna allra centralaste punkt föreligger en viss förskjutning av tyngdpunkten i jämförelse med hurudan situationen är hos Luther. Visserligen kan det icke råda något tvivel om, att det för Luther karakteristiska just består i det bestämda förhållande, vari han sätter de båda nämnda grundfrågorna till varandra. Det nya hos Luther består i själva verket framför allt däri, att han funnit en principiellt ny lösning på frågan om förhållandet mellan religion och sedlighet. När man stundom velat göra gällande, att detta är att intvinga Luther i en modern frågeställning, som är honom själv främmande, så vederlägges en sådan tanke helt enkelt därav, att Luther städse såsom sitt centralproblem betraktat förhållandet mellan lag och evangelium, ett problem, som åtminstone från en sida sett kan identifieras med den modernare frågan om förhållandet mellan moral och religion, mellan det etiskt goda och gudsgemenskapen. Alltså kan det icke göras någon berättigad invändning mot att Luthers religion karakteriseras som "Gewissensreligion", ty däri ligger ju blott, att det etiska och det religiösa, att gudsgemenskapen och det etiskt

goda här blivit identiska med varandra, så att den evangeliska kristendomen i ordets fullaste bemärkelse är en etisk religion; härmed är blott ännu ingenting utsagt om, på vilkendera sidan tyngdpunkten skall förläggas. Och här är det nu anmärkningsvärt, att under det Luther själv är outtröttlig att förlägga tyngdpunkten till evangelium, till gudsgemenskapen såsom gåva, i Holls framställning tyngdpunkten däremot åtminstone skenbart kommer att ligga på fordran, på det etiska kravet, på förpliktelsen.

Betraktar man saken genetiskt, så är det ju uppenbart, att kravet träder i förgrunden; i Luthers utveckling är det medvetandet om förpliktelsen och det gudomliga kravet, som bildar utgångspunkten. Helt annat blir däremot förhållandet, om man med sin betraktelse stannar inom hans reformatoriska åskådning och blott frågar efter, vilken sida som här är den grundläggande. I detta sammanhang är det farligt, att alltför mycket skjuta kravet i förgrunden. Naturligtvis sker detta icke heller utan vidare hos Holl. Såsom något självklart konstateras, att hos Luther "*die* Seite in der Religion vorantritt, wornach sie ein *Empfangen*, ein Aufnehmen der Wirkungen Gottes und ein Eingehen auf seine Absichten ist". (sid. 85). Men detta är icke den enda, ej heller den för Holl mest utmärkande synpunkten. Fastmer har man enligt honom fattat det allra innersta i Luthers fromhet först då man kommit till insikt om, "dass das Gefühl eines *Sollens* die Grundlage seiner ganzen Frömmigkeit bildete" — alltså är kravet och förpliktelsen dock det grundläggande och primära. "Luther versteht das Verhältnis zu Gott ohne Wanken rein als Pflicht und steigert diese zur unbegrenzten Ausdehnung; aber gerade das so unbarmherzig streng als Pflicht ausgedachte Gottesverhältnis wird ihm wieder der feste Grund, auf den er treten kann" (sid. 76).

Man torde icke misstaga sig, om man i denna Holls ytterst kraftigt markerade betraktelse av gudsförhållandet under pliktens synpunkt spårar inflytandet av Kants pliktetik, och måhända också något av hans moraliska religionsbegrundning. Även om Holl uttryckligen avvisar postulatsteorien (sid. 78), så framträder dock den med Kant besläktade religionsbegrundningen däri, att pliktmedvetandet ger tron dess djupaste grundval, på vilken den har att falla tillbaka, då allting annat vacklar.

I ett stycke har Holl utan vidare rätt: i avvisandet för Luthers vidkommande av varje eudämonistisk motivering av religionen, av

varje dess "Begründung auf den Glückseligkeits- und Lebenstrieb". Däremot är det mera tvivelaktigt, om man har rätt att i stället införa tanken på religionen såsom plikt, och om man har rätt att såsom det *grundläggande* för gudsförhållandet proklamera, "dass der Mensch Gott den Dienst der Religion schuldet" (sid. 52). Alternativet: eudämonistisk begrundning eller pliktbegrundning är ofullständigt. Det finns en tredje möjlighet, som just äger sin tillämpning på Luther, och som Holl själv på ett annat ställe träffande beskriver sålunda: "Nicht auf einen aufsteigenden Willen des Menschen will Luther die Religion gestellt wissen, sondern umgekehrt auf einen von Gott herstammenden Eindruck, der den Menschen erfasst und ihn in seinem Selbstgefühl erschüttert" (sid. 57). Det betänkliga såväl med den eudämonistiska begrundningen som med pliktbegrundningen ligger däri, att bådadera i viss mån påtrycka religionen och gudsförhållandet en antropocentrisk prägel, blott att utgångspunkten av den förra förlägges till den sinnligt begärande, av den senare till den etiskt viljande människan. Emedan religionen för Luther är alltigenom teocentrisk, blir den alltigenom evangelisk. Däri ligger ock orsaken till att den gudomliga gåvan kan sättas i medelpunkten utan att därigenom någon som helst risk för eudämonistiskt förorenande av gudsförhållandet inträder; ty den är ett uttryck för Guds spontana kärlek och människans mottagande, men däremot ej för människans egocentriska livsbegär. — Varje förskjutning av tyngdpunkten bort från det teocentriska hotar den evangeliska gudsbilden. Från denna synpunkt är det också av vikt att noga undersöka, huru vidsträckta konsekvenser, man har rätt att draga ur Holls intressanta påvisande av att Luthers tro ej var kristocentrisk i så hög grad, som man ofta menat. Att den ritschlska teologiens rekonstruktion av Luthers trosbegrundning ej håller streck, torde av Holl vara tillräckligt påvisat. Men när Luther i de stora anfäktelserna tar sin tillflykt från den sig döljande Kristus till det första budet, så är det tydligen ej fråga om en flykt från evangeliet tillbaka till lagen, från gåvan till förpliktelsen. Att Luther kan inrymma en sådan förhärskande ställning åt det första budet innebär ej något primat för det etiska i jämförelse med det religiösa. Fastmer har detta sin grund däri, att Luther betraktar det mindre under budets än under evangeliets aspekt. Ordet: "Jag är Herren din Gud" ger för honom mindre uttryck åt vad Gud kräver av människan än vad han vill vara för

henne. Det är icke evangeliet, som får vika för lagen, utan det är evangeliet, som triumferar t. o. m. i lagen.

Det ovan antydda inflytandet av Kants pliktetik kan emellertid icke endast utgöra en fara för den evangeliska gudsbilden och för tanken på Guds spontana kärlek, det kan också utgöra en liknande fara för det etiska livets spontaneitet. Holl är själv medveten om denna fara och vänder sig därför emot Kants halft motvilliga pliktbandlingar och tecknar i bjärt motsats därtill Luthers etiska krav såsom något som för sitt förverkligande förutsätter en fri och glad vilja och håg och ett alltigenom spontant etiskt sinnelag. Men pliktbegreppet lägger sin tyngd även härpå och gör att den eljest av Holl så kraftigt framhävda tanken på det etiskas spontana karaktär ej blir utdragen i dess yttersta konsekvenser. Där man gör riktigt allvar av Luthers tanke på det i gudsgemenskapen förverkligade religiöst-etiska tros- och kärlekssinnelaget såsom det träd, som av sig självt och i överensstämmelse med hela sin inre beskaffenhet frambringar god frukt och icke kan annat än detta, kan det icke undgås, att pliktbegreppet i dess specifikt kantska innebörd spränges sönder. Imperativet är ej den adekvata formen för den evangeliska etiken.

Men om man sålunda kan ifrågasätta, huruvida ej förhållandet mellan det religiösa och det etiska borde erhålla en något annan nyansering — inom parentes må blott antydas, att Holl själv på många punkter i sin framställning givit dylika nyanserande korrektur av grunduppfattningen — så kommer också den på hans uppfattning om förhållandet mellan det etiska och religiösa vilande konstruktionen av ett första etiskt genombrott hos Luther, att i någon mån sättas i fråga. På denna punkt kan blott en ytterligare till källornas vittnesbörd återgående undersökning lämna slutgiltigt svar. — Emellertid, sådana möjliga anmärkningar förringa i intet avseende värdet av detta enastående arbete, detta standardverk inom Lutherforskningen.

ANDERS NYGREN.

Jews and Christians in Egypt. The Jewish Troubles in Alexandria and the Athanasian Controversy, illustrated by Texts from Greek Papyri in the British Museum, edited by H. IDRIS BELL, with three Coptic Texts, edited by W. E. CRUM. (London 1924).

Den av Bell förra året publicerade papyrussamlingen kommer — det må redan till en början framhållas — helt säkert att sätta betydande spår efter sig såväl inom den språkvetenskapliga som den historiska forskningen. Egenarten av innehållet i de utgivna texterna gör den åtgärden i hög grad motiverad att offentliggöra dem i en särskild volym utanför ramen av British Museums allmänna papyrusserie. Papyrerna i fråga utgöra en del av en större kollektion, inköpt av British Museum i förening med vissa amerikanska och några andra universitet.

Papyrerna fördela sig i tre grupper. Till den första hör ett enda dokument, ett brev från kejsar Klaudius till befolkningen i Alexandria av år 41. Den andra omfattar en serie brev, tydligen härstammande från ett arkiv, tillhörande den meletianska sekten på 300-talet. Den tredje slutligen utgöres av en brevsamling, där adressaten genomgående är en man vid namn Paphnutius, en helig man och eremit.

Klaudiusbrevet är med största sannolikhet en översättning till grekiska från ett latinskt original. Det angår på det närmaste hela Alexandrias befolkning, och till offentliggörandet hörde i detta fall med nödvändighet en överflyttning till folkspråket. Inre, språkliga skäl tala ock för att förhållandet är det sagda. Brevet är först och främst av betydelse för frågan om kejsarkulten under det äldsta imperiet. Vi lägga vid studiet av brevet märke till att kejsar Klaudius för sin del intager en mycket reserverad ställning till gudomliga hedersbetygelser. Han tillåter befolkningen i Alexandria att fira hans födelsedag såsom en "Dies augusta", att uppställa statyer av honom och medlemmar av hans hus o. s. v., men han vägrar sin tillåtelse till att man — såsom man tydligen begärt — åt honom inrättar tempel och insätter präster; sådant har i alla tider ägnats uteslutande åt gudarna (τὰ ἱερὰ δὲ καὶ τὰ τοιαῦτα μόνοις τοῖς θεοῖς ἐξέρετα ὑπὸ τοῦ παντὸς αἰῶνος ἀποδεδόσθαι κρίνων). Det är av intresse att se att denna kejserliga återhållsamhet vis à vis apoteosering icke hindrar prefekten i Alexandria att i sin promulgationsskrivelse kalla

kejsaren ὁ θεὸς ἡμῶν Καῖσαρ. Alltsammans bekräftar att den starkaste impulsen till kejsardyrkan, åtminstone i äldre tider, utgick från provinserna.

Brevets huvudfråga är dock förhållandet mellan Alexandrias hedniska och judiska befolkning. Att förhållandet mellan judarna och den inhemska befolkningen i världsstaden icke alltid var det bästa är nogsamt känt. Redan förekomsten av ett så betydande främmande folkelement med sina starkt utpräglade rasegendomligheter måste bland den inhemska befolkningen kännas såsom ett svårt irritament. Som bekant meddelar Philo att av Alexandrias fem kvarter två voro bebodda övervägande av judar. Samme författare uppskattar hela antalet av i Egypten boende judar till en million. Den svåraste stötestenen var judarnas religiösa egenart. Tack vare denna voro de ju förhindrade att deltaga i den officiella kulten, som ju i dessa tider icke blott var av religiös, utan tillika av politisk och allmänt medborgerlig natur. Ej långt före kejsar Klaudius' trontillträde hade Alexandria fått bevittna en sannskyldig pogrom. Dyningarna räckte in på Klaudius' regeringstid. En av den nye kejsarens första regeringshandlingar blev att söka råda bot på missförhållandena. Det nyfunna brevet är nu ett ytterst viktigt dokument för Klaudius' judepolitik. Kejsaren vill klokt nog ej inlåta sig på frågan om på vilken sida skulden låg. Han uppmanar båda parterna att hålla sig lugna och respektera varandra. En viktig bestämmelse i brevet är emellertid att inga judar vidare få komma till Alexandria från Syrien. I vidrigt fall skulle kejsaren visa "hurudan en välvillig furste kan bli, när hans sinnelag bytes i rättmätig vrede". Och om judarna ej rättade sig efter hans påbud, skulle han veta att taga hämnd på denna "pestsmitta för hela världen". Man må lägga märke till att detta kejserliga reskript är utfärdat vid tiden för början av Pauli missionsresor. Skulle här kunna ligga en förklaring till det faktum att denne apostel, som dock utsett hela den romerska världen till sitt missionsfält, aldrig satte i fråga att besöka Alexandria, denna centralplats inom kejsarriket?

Ännu över en annan mycket omtvistad fråga kastar vårt kejsarbrev ljus. Hade judarna medborgarrätt i Alexandria eller icke? Kejsaren talar om "judar" *och* "alexandriner", talar om judarna såsom boende i en "främmande stad", och han förbjuder judarna att taga del i de officiella medborgerliga tävlingsspelen. Utgivaren stannar efter en ingående och skarpsinnig undersökning av alla instanser pro et

contra för att judarna såsom ett helt icke hade medborgarrätt i Alexandria. På grund härav torde alltså t. ex. Schürers uppfattning i Geschichte des jüd. Volkes böra korrigeras.

De meletianska papyrerna äro tio till antalet. Några av dem äro skrivna på koptiska. Den meletianska schismen hade, som bekant, uppkommit på grund av olika ståndpunkter i fråga om kyrkans ställning till dem som under den diokletianska förföljelsen svikit sin tro. Meletios av Lykopolis hävdade en rigorösare ståndpunkt, biskopen av Alexandria en mildare. Sedan sammanknippades striden med den arianska lärofejden. Meletianernas främste motståndare blev nu biskop Athanasius. En stor del av breven ge oss vackra inblickar i det meletianska samfundets inre liv. Man får ett starkt intryck av en kärlekens gemenskap av delvis rörande natur. Dyrgripen bland dessa brev är dock en längre skrivelse från den meletianske brodern Kallistus till ett par meletianska präster. Den skildrar i livfulla färger och delvis upprörd ton ett bedrövligt uppträde, som ägt rum i Alexandria, varvid några meletianska bröder, som voro på besök i staden, överfallits och misshandlats av en skara av Athanasii anhängare i sällskap med en hop druckna soldater. Man kan ej undgå att känna att det moraliska huvudansvaret lägges på Athanasius själv. Av stort intresse är den bild vi här få av Athanasius' person. Tyvärr är texten i mitten av brevet åtskilligt skadad. Men följande passus är någorlunda intakt och förtjänar att återges: "Hittills hade han icke lämnat landet. Men han hade fört sina saker ombord såsom för att begiva sig bort. Men sedan förde han sitt resgods tillbaka till fartyget och ville icke fara". Det är tydligt att marken brände under fötterna på den oböjlige kyrkofursten, och att det i hans inre utkämpades en kamp mellan viljan att stå kvar på sin post och tvånget att vika för övermakten. Redan de små drag som vi anfört ge rika impulser åt fantasien. Och man kan ej läsa brevet i dess helhet, utan att säga sig att några få sådana dokument ge en livfullare och konkretare inblick i livet i den gamla kristenheten än ofta hundratals sidor i handböckerna.

Breven till eremiten och helgonet Paphnutius äro skrivna av olika personer, som bedja om den helige mannens förbön. Paphnutius tycks ha varit en själasörjare i stor stil för den samtida egyptiska kristenheten. Ibland är det yttre trångmål, ibland inre själanöd som satt pennan i handen på skrivaren. Även en kvinna förekommer bland brevskrivarna: "Jag beder och anropar dig, dyre fader, att du

måtte utbedja åt mig ... hos Kristus, så att jag får bot. Jag har nämligen den tron att jag genom dina böner skall få bot. Ty att asketer och helige män hava uppenbarelser är väl känt. Jag är bekajad av en besvärlig sjukdom i form av en svår andnöd. Nu har jag haft den tron och tror alltjämt, att om du beder för mig, skall jag få bot. Jag beder till Gud, jag beder ock till dig, kom ihåg mig i dina heliga böner. Om jag än icke i kroppslig måtto kommer inför dina fötter, kommer jag dock i anden ... Min man hälsar dig mycket. Bed även för honom. Också hela mitt hus hälsar dig. Jag beder för ditt välbefinnande, dyre fader. Till den dyre fadern appa Paphnutius från hans dotter Valeria".

Ett brev skiljer sig från de andra i denna grupp. Språket är korrektare än vanligt, t. o. m. med en litterär fläkt över sig. I brevet bedes likaledes om förbön i fromma och bevekande ordalag. Brevet är undertecknat med namnet Athanasius. Skulle bakom detta namn kunna stå den store kyrkofadern själv? Skulle den frågan med säkerhet besvaras med ja, skulle vi här ha framför oss en autograf av unikt slag. Saken är i alla händelser diskuterbar. Att med säkerhet avgöra den torde knappast gå utan att någon lycklig tillfällighet sätter andra dokument i våra händer, som göra en jämförelse i fråga om pikturen möjlig.

Det redan anförda torde vara nog att bevisa den Bellska papyruseditionens utomordentliga värde. Editionen synes vara mönstergill, undersökningarna ytterst omsorgsfulla och omdömena påfallande väl avvägda och försiktiga.

Mycket återstår naturligtvis ännu att göra för tolkningen och förklaringen. Ett enda exempel. I ett brev i den meletianska gruppen uppmanar brevskrivaren adressaten att upplyfta sina händer till Gud ώς τοίπως σταυρῷ. Det är klart att vi ha att uppfatta orden, som om det hade stått ώς τύπος σταυρῷ. Vi möta ofta i dessa papyrer den vanliga förväxlingen mellan οι och υ; t. ex. φοιλακῇ för φυλακῇ, σταφοίλια för σταφύλια, λοιμένωνται för λυμαίνωνται, ὗον för οἷον o. s. v. Likaledes förväxlas ο och ω; t. ex. καθώς, στρατιότης, διάκωνα, γινόσκειν o. s. v. Dativformen σταυρῷ är menad som genitiv. Brevskrivaren har mycket litet aning om bruket av kasus i grekiskan, om kongruens o. dyl. Till den sakliga förklaringen av uttrycket har utgivaren blott att anföra ett ställe hos Athanasius (Or. de incarn. verbi 25), där han spekulerar över huru Jesus på korset måste utsträcka sina båda händer för att med den ena draga hedningarna,

med den andra judarna till sig. Stället har föga sammanhang med vårt papyrusställe. Däremot kan man med fog erinra sig Salomos ode 42: "I stretched out my hands and approached my Lord; for the stretching out of my hands is His sign; and my expansion is the outspread wood (tree)" (Rendal Harris). Jämför ock Od. 27. Föreställningen att en bedjandes ställning med utsträckta armar ger bilden av ett kors möter oss ofta hos fornkristna författare. Den återkommer oupphörligt så snart som berättelsen om Mose bön i striden med amalchiterna (Ex. 17) anföres. Jfr Ambr., sermo de cruce 56: homo cum manus levaverit, crucem pingit. Min. Felix, Oct., XXIX, 8: cum erigitur iugum, crucis signum est, et cum homo porrectis manibus deum pura mente veneratur. Detta blott några exempel ur högen.

Den uppmärksamme läsaren, som tillika är någorlunda inläst i sitt Nya testamente, finner här åtskilligt att anteckna. Pap. 1919 l. 32 läsa vi τοῦτο δὲ ποιοῦντες συνχρηστοὶ κληθήσομεν. Spinner uttrycket συνχρηστός vidare på de Kristusmystiska συν-sammansättningarna hos Paulus? Pap. 1927 l. 3 påträffa vi ὁ ἀχρῖος δοῦλος såsom en konventionell ödmjukhetsfras. Vi erinra om Luk. 17 : 10: "Vi äro bara stackars tjänare". Pap. 1928 l. 5 möter oss frasen εἰς ὄνομά μου i betydelsen "för min räkning", här om förebedjande ingripande. Man jämföre dopformlerna i Nya testamentet.

Detta må vara nog för att stimulera icke blott kyrkohistoriker, utan även exegeter till studium av dessa nya fynd ur Egyptens underjordiska skattkamrar.

JOH. LINDBLOM.